ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

EL CAPITALISMO, ¿ES MORAL?

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Le capitalisme est-il moral?*
Publicado en francés, en 2004, por Albin Michel, París

Traducción de Jordi Terré

Cubierta de Mario Eskenazi

© 2004 Éditions ALBIN MICHEL
© 2004 de la traducción, Jordi Terré
© 2004 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1605-7
Depósito legal: B. 30.439/2004

Impreso en A&M Gràfic, S.L.
08130 Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

A Monique Canto-Sperber y Jean-Pierre Dupuy

Sumario

Agradecimientos 13
Prólogo 15

EL CAPITALISMO, ¿ES MORAL?

Introducción 19

I. El retorno de la moral 23
1. Dos generaciones y dos errores 24
2. El «triunfo» del capitalismo 38
3. La «muerte de Dios» 42
4. La moda de la «ética de empresa» 49

II. El problema de los límites y la distinción de los órdenes 57
1. El orden tecnocientífico 57
2. El orden jurídico-político 62
3. El orden de la moral 69

4. El orden ético 78

III. El capitalismo, ¿es moral? 83
1. Moral y economía 84
2. El error de Marx 93
3. El becerro de oro 97

IV. La confusión de los órdenes: ridículo y tiranía, angelismo o barbarie 103
1. Ridículo y tiranía según Pascal 103
2. La tiranía de lo inferior: la barbarie 110
Barbarie tecnocrática o liberal 110
Barbarie política 115
Barbarie moralizadora 121
¿Una barbarie ética? 122
3. La tiranía de lo superior: el angelismo .. 123
El angelismo político o jurídico 123
El angelismo moral 126
El angelismo ético 127
El angelismo religioso 128
4. Responsabilidad y solidaridad 131
La responsabilidad 131
Comercio y «respeto al cliente» 134
¿Generosidad o solidaridad? 136
¿Liberalismo o ultraliberalismo? 147

Conclusión 153

PREGUNTAS A ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Crear empleos, ¿es moral? 167
¿Crear beneficios o crear riqueza? 170

El socialismo, ¿es moral? 171
La igualdad 172
¿De izquierdas o de derechas? 175
¿Angelismo de izquierdas, barbarie de derechas? 180
Moral y política 185
La responsabilidad de los patronos 186
Valores comunes y «éticas» 189
La empresa, ¿es una «persona moral»? 192
La «empresa ciudadana» 192
El amor a la empresa 196
¿Moral o sociología? 198
Las 35 horas 201
El «valor trabajo» 205
Trabajo y dignidad 208
La mundialización 209
La hegemonía norteamericana 216
¿Esquizofrenia o interfaces? 219
¿Un análisis universal o particular? 225
El lugar de la moral en la empresa 227
¿Un capitalismo sin propietarios? 236
Finalidad del patrón y finalidad de la empresa .. 240
La asunción de riesgos 241
La Bolsa 242
Los fondos de pensiones 243
¿Fin de la historia? 244
Moral y ética 245
¿El amor es Dios? 249
La cuestión del sentido 249
El Estado-providencia 254
A modo de conclusión: lo trágico y la política .. 257

Agradecimientos

Dirijo mis agradecimientos, primero, a quienes escucharon esta conferencia, bajo una forma u otra, y la nutrieron con sus preguntas y objeciones. Pero quiero también dar gracias a los amigos que tuvieron la amabilidad de leer el manuscrito y comunicarme sus observaciones: Laurent Bove, Monique Canto-Sperber, Richard Ducousset, Jean-Pierre Dupuy, Jacqueline Lalouette, Jean Prieur, Patrick Renou, Jean-Louis Servan-Schreiber, Jean-Louis Syren, Isabelle Vervey y Sylvie Thybert. Este libro les debe mucho. Es evidente que no podría imputarles las tesis que enuncia ni las imperfecciones que incluye. Soy el único responsable tanto de las unas como de las otras.

Prólogo

Se habla mucho de la complejidad, y con razón: es una de las características de nuestra modernidad, tanto intelectual (las teorías de la complejidad) como económica (la globalización) o política (la mundialización). Pero ello no es razón para dejarse llevar por la confusión. Al contrario: ahí donde aumenta la complejidad, aumentan también las exigencias de claridad y de distinción. Esto es lo que justifica la presente obra. Se propone ayudar a cada cual a ver más claro, a adoptar sus decisiones, en definitiva, a asumir sus responsabilidades —profesionales, morales y políticas— frente a los diferentes desafíos que el mundo actual nos impone. Se dirige, pues, sobre todo al futuro. Pero posee asimismo una historia. Nació a partir de numerosas conferencias que, con frecuencia bajo este mismo título, pronuncié ante públicos muy diversos: estudiantes y profesores de escuelas de comercio o de gestión empresarial (en Nantes, Reims, El Havre, Orleans...), miembros de un determinado grupo de aso-

ciaciones (especialmente la asociación Progreso de la Gestión Empresarial) o directivos de tal o cual empresa. A menudo se me pidió el texto. Helo aquí, aunque revisado, como es debido, y perceptiblemente aumentado. El resultado, en cambio, no se aleja de la oralidad, con las limitaciones, pero quizá también algunas cualidades, que ello supone. «En mi opinión, el ejercicio más fructífero y natural de nuestro espíritu —decía Montaigne— es la conferencia.»[1] La palabra *conferencia*, en el siglo XVI, significaba más bien «conversación» o «discusión» que «exposición pública», lo cual no me ha alentado menos a tomarme este ejercicio en serio. Por otra parte, la discusión no está ausente de ella, como veremos en la segunda parte del libro, en la que reproduzco algunos debates que se entablaron efectivamente en esos encuentros.

En el estado en que se presenta, es decir, imperfecto, este libro querría aportar una contribución, por modesta que fuera, a los debates del momento. En el difícil período que atravesamos, esta razón me ha parecido una justificación suficiente.

1. *Essais*, III, 8 («De l'art de conférer»), pág. 922, en la edición Villey-Saulnier, PUF, 1978 (trad. cast.: *Ensayos completos*, Madrid, Cátedra, 2003).

EL CAPITALISMO, ¿ES MORAL?

Sin duda, la igualdad de los bienes es justa, pero...

BLAISE PASCAL, *Pensamientos*, 81-299

En torno a la cuestión que sirve de título a esta conferencia —«El capitalismo, ¿es moral?»—, lo que yo querría proponer son unas cuantas reflexiones sobre las relaciones entre la moral y la economía.

No tengo necesidad de demorarme en largos preliminares para justificar la elección de este tema.

En primer lugar, porque la pregunta moral («¿Qué debo hacer?») se nos plantea a cada uno de nosotros, sea cual sea el oficio y con independencia de que seamos accionistas o jefes de empresa. Es bien obvio que sucede lo mismo con lo que se podría llamar la pregunta económica («¿Qué puedo poseer?»). El más rico o el más pobre de entre nosotros no permanece al margen ni de la moral ni de la economía. Trabajar,

ahorrar, consumir, y hay que hacerlo, consiste en participar en el sistema, quiérase o no; ésa es la justificación de la interrogación sobre su moralidad.

Luego, porque esta pregunta moral, que puede concernir a dominios muy diferentes, se plantea sin duda con una particular intensidad en su relación con la economía, especialmente en el mundo de la empresa, en el mundo de los *negocios*, como se suele decir, incluso en el temible doble sentido que esta palabra, «negocios», ha adquirido en los últimos tiempos. El bien (en el sentido moral del término) y los bienes (en el sentido económico) no siempre forman una buena pareja. ¡Razón de más para pensar en ello!

Finalmente, tercera y última observación preliminar, esta cuestión moral goza, desde hace varios años, de una actualidad añadida. En parte a causa de los *negocios* a que acabo de referirme, pero también, más generalmente, porque se ajusta a la evolución de las mentalidades, a lo que podríamos llamar el aire de la época, o incluso al espíritu de una generación. A menudo se habla en la prensa, y desde hace algunos años, de un retorno de la moral. Recuerdo un artículo de Laurent Joffrin, aparecido en *Libération* si no me falla la memoria, que llegaba a forjar el concepto de «generación moral» para caracterizar a los jóvenes de la actualidad, o sea, los de las décadas de 1980 a 2000, en contraste con o por oposición a la generación inmediatamente precedente, la de las décadas de 1960-1970. Por otro lado, en ese mismo periódico, yo me había referido al tema desde 1986: me parecía que el movimiento estudiantil y de los alumnos de secundaria de ese otoño (contra la ley Devaquet) respondía a una inspiración muy diferente de la que nos había

hecho bajar a las calles, de manera más espectacular pero quizá también más ingenua, unos dieciocho años antes. La utopía, para nosotros, hacía las veces de la moral; la moral, para ellos, tendía a sustituir a la utopía.[1] No me percaté inmediatamente de que amenazaba también con reemplazar a la política, y que en ello había un riesgo considerable. Volveré sobre esto dentro de un momento. Digamos simplemente que la moral se instaló, en el transcurso de la década de 1980, en el centro de los debates. Por lo demás, el éxito comercial, a mediados de la década de 1990, de mi *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, en lo que tenía de insólito, es deudor también de alguna manera, dicho sea de paso, de la época: tal éxito, independientemente de las cualidades eventuales del libro, implica siempre una coincidencia, desde luego imprevisible pero de ningún modo contingente, entre un autor y el público.

En pocas palabras, la moral, desde la década de 1980, se ha convertido en una cuestión de actualidad. Se ha convertido, extrañamente, en un tema de moda. Y sencillamente, como pasa casi siempre, cuando la moda se pone por medio, se acaba pagando con unas cuantas confusiones. Es contra este riesgo de confusión, en primer lugar y sobre todo, por lo que aspiro a un intento de clarificación.

Para lograrlo, actuaré en cuatro tiempos.

En un primer momento, intentaré comprender *el porqué de este retorno de la moral*; y propondré tres explicaciones diferentes y complementarias, que de-

1. «La morale sans l'utopie», *Libération*, 9 de diciembre de 1986, pág. 12.

penden en este caso de tres escalas diferentes, de lo que un historiador llamaría tres *duraciones* diferentes.

En un segundo momento, trataré de lo que llamo *el problema de los límites y la distinción de los órdenes* (entendiendo «orden» en el sentido pascaliano del término, como sinónimo de «esfera» o de «nivel»).

Esto me llevará a mi tercera parte, en la que intentaré responder a mi pregunta-título: «El capitalismo, ¿es moral?».

Finalmente, en un cuarto momento, me emplearé *contra la confusión de órdenes*, en torno a las nociones pascalianas (pero aplicadas a nuestro tiempo) de *ridículo* y de *tiranía*.

CAPÍTULO I

El retorno de la moral

Entendamos, en primer lugar, de qué se trata. Cuando hablo de un «retorno de la moral», o cuando se habla de él en los medios de comunicación, eso no significa que la gente, en la actualidad, sea más virtuosa de lo que lo eran sus padres o abuelos. Esencialmente, se trata de un retorno de la moral *en el discurso*. No es que la gente sea, de hecho, más virtuosa, sino que *habla* más de moral; y al menos se puede formular la hipótesis de que cuanto más se echa a faltar verdaderamente la moral en la realidad de los comportamientos humanos, más se habla de ella... No es improbable. Pero, de un modo u otro, se habla de ella. Y este retorno de la moral a primera fila de los discursos y de las preocupaciones constituye ya un fenómeno de alcance social que merece ser tomado en consideración.

¿A qué se debe este retorno de la moral? Anticipaba tres explicaciones complementarias, que conciernen a tres duraciones diferentes... La primera ex-

plicación que desearía proponerles atañe a lo que un historiador llamaría la «corta duración»: veinte años, treinta años, el intervalo de una generación.

1. Dos generaciones y dos errores

Considero, en efecto, que este retorno de la moral se puede percibir con una especial claridad si se toma un poco de distancia, principalmente si se compara a los jóvenes de hoy, los veinteañeros de esta década de 1990-2000, con los jóvenes que fuimos, algunos de nosotros, hace treinta o treinta y cinco años, o sea, para tomar una fecha de referencia, los que tenían unos veinte años más o menos en 1968. Es lo que se llamó la generación de los «sesentayochistas». Formo parte de ella; y si no me enorgullece ni avergüenza, guardo de ella algunos de mis recuerdos más hermosos. Pero, en fin, la nostalgia, cuando existe, no sustituye a la reflexión.

Hace treinta o treinta y cinco años, acordaos, los que lo vivimos nos preocupábamos con muy poca frecuencia de la moral. La moda, durante esos años, era más bien el *inmoralismo*, la liberación en todas las direcciones. Los más filósofos de nosotros apelábamos a Nietzsche: pretendíamos vivir *más allá del bien y del mal*. Y los que no eran filósofos se contentaban con pintar sobre las paredes de sus facultades —o de leer, pero a menudo con aprobación— los hermosos eslóganes de entonces. Los recordáis: «Prohibido prohibir», o bien: «Vivamos sin tiempos muertos, gocemos sin trabas».

¡Qué bello era, y qué bueno sería si fuera posible! Necesitamos una veintena de años para comprender

que no lo era. Cabría extrañarse de que hubiéramos necesitado tanto tiempo (aun cuando algunos emplearon menos que otros), e incluso de que hayamos podido creer, aunque fuera en el transcurso de una primavera y con la excusa de la juventud, que era posible hasta tal punto liberarse de toda preocupación propiamente moral. Pero lo que explica esta creencia o esta ilusión es el reinado durante esos años, especialmente entre la juventud estudiantil, de una ideología particular, que llamaría de buena gana la *ideología del todo política*. Y eso no era válido únicamente para los militantes. Éstos daban el tono, mucho más allá de su pequeño círculo, a toda una generación; el apolitismo era entonces casi impensable; el compromiso, casi una evidencia. En estas décadas de 1960-1970, todo era política (lo que en el fondo era cierto y sigue siéndolo), pero la política era todo —lo que resulta completamente diferente (sigo creyendo que todo es política, pero ciertamente ya no creo que la política lo sea todo)—. Pero, en aquella época, era así como veíamos las cosas: todo era política y la política lo era todo, hasta el punto de que una buena política nos parecía la única moral necesaria. Una acción nos parecía moralmente buena si era, como solíamos decir, políticamente justa. Era una moral de militante, rebosante de buena conciencia y de entusiasmo. Pero ¿seguía siendo una moral?

Recuerdo a mi mejor amigo de aquellos años, en el preuniversitario de letras, que me decía, con una mirada sincera: «¡Yo, amigo mío, no tengo moral!». Y la estima que sentía por él se vio repentinamente aumentada... Era un muchacho encantador, y lo siguió siendo. No habría matado una mosca (con la excepción

quizá de una mosca de extrema derecha). Pero la moral le parecía una ilusión inútil y nefasta. Era a la vez nietzscheano y marxista, como muchos de nosotros. Esta mezcolanza doblemente contra natura (¡un Nietzsche de izquierdas!, ¡un Marx inmoralista!) nos dispensaba de plantearnos demasiadas preguntas. ¿Qué era la moral? Una ideología servil y judeocristiana. ¿El deber? Idealismo pequeñoburgués. Hacíamos la guerra sin cuartel contra el estado mayor de la conciencia. ¡Abajo la *moralina*, como decía Nietzsche, viva la Revolución y la libertad! Ingenuidad juvenil... Hay que decir que nuestros mayores, aquellos a quienes admirábamos, apenas hacían esfuerzos para desengañarnos. El propio Sartre había renunciado a elaborar una moral. En cuanto a Althusser o Foucault, que nos importaban más, la propia palabra, en aquella época, les habría hecho sonreír. ¿Deleuze admiraba a Spinoza? Sí, ¡y con cuánto talento! Pero era para proclamar en él, en primer lugar, al «inmoralista»...[1] Eran los aires de la época, generosos y paradójicos: la moral —re-

1. Deleuze, *Spinoza: Philosophie pratique*, II, 2, «Dévalorisation de toutes les valeurs et surtout du bien et du mal (au profit du "bon" et du "mauvais"): Spinoza l'immoraliste» (PUF, 1970, pág. 27; reedición aumentada, Minuit, 1981, pág. 33) (trad. cast.: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001). Este librito es una obra maestra. Pero la lectura de Deleuze, siempre brillante y sugestiva, tiende a convertir a Spinoza en una especie de nietzscheano antes de tiempo, lo que no es fiel ni a la letra ni al espíritu del spinozismo. Tuve ocasión de hablar sobre ello, entre otros, en el artículo «Spinoza» que escribí para el *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, bajo la dirección de Monique Canto-Sperber, PUF, 1996.

presiva, castradora y culpabilizante— nos parecía inmoral. No teníamos necesidad de ella. La política ocupaba su lugar y bastaba para todo.

Veinte años más tarde, treinta años más tarde, el cambio del panorama es espectacular. La política ya no interesa a mucha gente, sobre todo no a los jóvenes. Si todavía siguen hablando de ella, la mayoría de las veces es para burlarse, ya que no la perciben apenas más que bajo el aspecto irrisorio que le dan los *Guiñoles*. Del mismo modo, estos mismos jóvenes, que se han desinteresado masivamente por el terreno político, han llevado a cabo un retorno manifiesto del lado de cierto número de preocupaciones morales, desde luego con frecuencia rebautizadas (porque la palabra «moral» está un poco anticuada: a los jóvenes les gusta más hablar de los derechos humanos, el humanitarismo, la solidaridad...), pero que no dejan, sin embargo, de ser morales.

Pondré algunos ejemplos para concretar más esta «generación moral».

En nuestro país, a menudo se realizan sondeos de opinión entre los jóvenes sobre la personalidad que goza del favor popular... Suponiendo que este género de encuesta se hubiera realizado hace treinta años, las respuestas de los jóvenes se habrían repartido, con toda verosimilitud, entre dos grupos opuestos: por un lado, los que habrían escogido, pongamos, a Che Guevara (cuyo hermoso semblante adornaba tantas habitaciones de estudiantes) y, por otro, los que habrían escogido al general De Gaulle. En pocas palabras, las respuestas de la juventud, en las décadas de 1960-1970, se habrían repartido entre dos personalidades sin duda diferenciadas pero ambas políticas (y por eso diferen-

ciadas: la política, por definición, es conflictiva). A lo largo de las décadas de 1980-1990, e incluso hoy si no me equivoco, la personalidad más destacada en el sentir de los jóvenes fue... el abate Pierre. Y no el abate Pierre en tanto que sacerdote católico y personalidad religiosa, sino el abate Pierre como defensor de los pobres y de los marginados, es decir, como personalidad humanitaria o moral. Los tiempos cambian... En veinte años se ha pasado del conflicto al consenso, de la política a la moral: del Che Guevara y el general De Gaulle al abate Pierre. Por más respeto que tenga por cada uno de estos tres personajes, la distancia recorrida no es menos considerable.

Pondré otros ejemplos, si lo desean, siempre con la intención de concretar aún más esta «generación moral».

¿Qué hacer contra la miseria? Hace treinta años, unos habrían respondido: la Revolución; y los otros: el crecimiento económico, el progreso, la participación, qué sé yo. La respuesta de muchos jóvenes, a partir de la década de 1980, y con ellos la de un amplio sector de nuestra sociedad es muy diferente. ¿Qué hacer contra la miseria? Los Restaurantes del Corazón.

En materia de política exterior, ¿qué hacer contra la guerra, por ejemplo? Respuesta: la acción humanitaria, Médicos sin Fronteras, etc.

¿Qué hacer para resolver los problemas de la inmigración y la integración de los inmigrados? SOS Racismo.

En cada ocasión, o casi, frente a problemas de índole colectiva, social y conflictiva —por consiguiente, políticos—, la tendencia, desde hace dos décadas, consiste en no aportar más que respuestas individua-

les y morales, por no decir sentimentales, desde luego perfectamente respetables en su orden (por supuesto, no tengo nada contra los Restaurantes del Corazón, Médicos sin Fronteras o SOS Racismo), pero evidentemente también incapaces de resolver, e incluso de plantear a fondo, estos problemas sociales, conflictivos y políticos a los que nos enfrentamos.

Decía que hace veinte años la política lo era todo y que creíamos que una buena política era la única moral necesaria. Para muchos jóvenes, actualmente, es más bien la moral la que lo es todo; y una buena moral les parece una política sobradamente suficiente.

Dos generaciones y dos errores.

Evidentemente, fue un error haber creído, hace treinta o treinta y cinco años, que la política podía reemplazar a la moral. Pero actualmente es otro error creer, o dejar de creer, que la moral —aunque se rebautice como «derechos humanos» o «humanitarismo»— podría sustituir a la política.

Me parece claro que confiar en que los Restaurantes del Corazón reduzcan la miseria, el paro y la marginación, es engañarse a sí mismo.

Y no menos claro me parece que confiar en que el humanitarismo sustituya a la política exterior y el antirracismo a la política de inmigración es también engañarse a sí mismo.

La moral y la política son dos cosas diferentes, una y otra necesarias, pero que no podrían confundirse sin poner en peligro lo que cada una tiene de esencial. ¡Tenemos necesidad de las dos y de la diferencia entre las dos! Tenemos necesidad de una moral que no se reduzca a una política, pero también tenemos necesidad de una política que no se reduzca a una moral.

De manera que esta primera explicación que quería avanzar para dar cuenta de este retorno de la moral se puede describir empíricamente, desde fuera, como el paso de una generación a otra, o sea, de la generación del todo política (los sesentayochistas) a la generación del todo moral (la «generación moral», que es también, y es una especie de paradoja, la «generación Mitterrand»), aunque, en el fondo, es sobre todo el síntoma de una enorme crisis de la política. En la medida en que los jóvenes de hoy tienen cada vez menos la sensación de influir colectivamente sobre su destino común —cosa que constituye la verdadera función de la política—, tienden a replegarse sobre la parcela de los valores morales. Por eso esta primera explicación me parece profundamente ambivalente. Pues, por un lado, uno no puede, por supuesto, menos que felicitarse de que los jóvenes lleven a cabo una especie de retorno hacia una forma de exigencia moral o humanista, pero, por el otro, tampoco puede menos que inquietarse porque ello se dé hasta tal punto en detrimento de todo interés propiamente político. En la actualidad, el eslabón débil en el cuerpo social francés no es la moral, como creen algunos, sino la política. Los buenos sentimientos están de moda, pero las tasas de abstención y de votos extremistas, en nuestras diferentes elecciones, no dejan de crecer (recordemos que alcanzaron, respectivamente, el 40 % y el 35 % en la primera vuelta de las elecciones presidenciales, el 21 de abril de 2002). Nuestra democracia va mal, y eso es, para nuestra sociedad, un síntoma inquietante.

Ninguna generación es inmortal. Me da la impresión de que, a su vez, esta «generación moral» está lle-

gando a su agotamiento. ¿Qué es lo que me lleva a creerlo? Desde luego, ¡no un retorno masivo al compromiso político! Por un momento, uno habría podido imaginarlo, entre las dos vueltas de las últimas elecciones presidenciales, cuando centenares de miles de jóvenes salieron a las calles... Pero lo hicieron contra Le Pen, contra el racismo y contra la xenofobia: en el fondo, el combate era menos político que moral. Eso no lo condena, muy al contrario. Pero es forzoso reconocer que los jóvenes de nuestro país, una vez reelegido Chirac, recayeron masivamente en su apolitismo humanista y bienpensante (lo que a veces se llama «derecho-del-hombrismo»). En cuanto al reciente movimiento contra la reforma de las pensiones y la descentralización, además de que no concierne especialmente a los jóvenes, y es lo menos que se puede decir, responde más a la defensa de las ventajas adquiridas, incluso al corporativismo, que a un combate propiamente político. Por otra parte, no es una casualidad que, en estas comitivas, se abuchee normalmente a los partidos políticos...

Quienes desde hace algunos años se movilizan contra la mundialización (o a favor de otra mundialización) van más lejos: ejercen ciertamente un combate político. Pero, aparte de que siguen siendo muy minoritarios, incluso entre la juventud, es necesario reconocer que su movimiento, frecuentemente de inspiración moral o humanitarista, tiene algunas dificultades para encontrar una salida política o programática un poco clara... Se piense lo que se piense de José Bové, es difícil confundirlo con Che Guevara o con el general De Gaulle.

Lo que me hace creer que esta generación moral llega al final de su trayecto es otra cosa. ¿Cuál? Los mis-

mos ejemplos que acabo de poner para ilustrarla. El abate Pierre, los Restaurantes del Corazón, Médicos sin Fronteras, SOS Racismo... Cada una de estas instituciones sigue existiendo en la actualidad, felizmente, pero me parece que ninguna de las cuatro tiene ya la especie de aura inmaculada ni suscita la especie de entusiasmo unánime que tenía o suscitaba hace diez o quince años. Hagamos memoria: la gran época reciente del abate Pierre (dejando aparte, por tanto, la década de 1950) fue más el final de la década de 1980 y el comienzo de la década de 1990 que la actualidad. Y del mismo modo, me parece, la gran época de los Restaurantes del Corazón (Coluche), la gran época de Médicos sin Fronteras o la gran época de SOS Racismo (acuérdense: la manita amarilla, «No toques a mi amigo», etc.) fue más el final de la década de 1980 y el comienzo de la década de 1990 que la actualidad. En una palabra, mis ejemplos se han hecho viejos. Y no es, créanme, porque hubiera pasado por alto, por pereza o rutina, su actualización. Es que no he encontrado, en el último período, ninguno que fuera tan masivo, tan duradero y que se orientara en la misma dirección. De ahí la hipótesis que formulaba hace un momento de que esta generación moral quizás está llegando a su término. Falta por saber cuál puede venir después.

No soy profeta. Lo único que puedo hacer es observar lo que ya se ha dado e intentar, eventualmente, proyectar la línea. Intentemos encontrar, en el último período, al menos un fenómeno que haya concernido masivamente a la juventud y que esté al mismo tiempo cargado de sentido. (Y si digo «que esté al mismo tiempo cargado de sentido» es para evitar que se piense en la reciente copa del mundo de fútbol o

en el éxito de tal o cual emisión de *reality show*, cuyo éxito masivo es seguramente incontestable, pero cuyo contenido de sentido, no siendo completamente significante, estoy de acuerdo, sigue siendo, convendrán conmigo, algo limitado...) Si busco, pues, en el último período, un fenómeno que haya concernido masivamente a la juventud y que esté al mismo tiempo cargado de sentido, hay uno que se impone por encima de los demás y que me choca tanto más cuanto me habría parecido, hace treinta años, inconcebible: es el muy asombroso y enorme éxito de las JMJ (Jornadas Mundiales de la Juventud), en torno a Juan Pablo II, a las que asistieron más de un millón de jóvenes en París, hace seis años (o sea, salvo que me equivoque, la mayor reunión de jóvenes, en nuestro país, desde 1968), y dos millones en Roma, tres años más tarde, aunque sólo cuatrocientos mil en Toronto el año pasado (pero en tierra protestante), en torno a un papa con talento, carismático, mediático, pero también envejecido, hay que reconocerlo, y del que lo menos que se puede decir es que su discurso dirigido a la juventud apenas se caracteriza por su demagogia.

Recuerdo un artículo publicado en *Le Monde* ocho días antes de las JMJ de París, que se refería a la preocupación del episcopado ante el «previsible fracaso» de estas jornadas. En lugar del previsible fracaso, fue un éxito completamente imprevisto y clamoroso.

Y además, yo estaba en París esos días... Lo que me sorprendió no fue sólo la cantidad, sino la atmósfera, la alegría y la serenidad, como una «fuerza tranquila» de un nuevo género...

En pocas palabras, mi hipótesis es que, tras la generación del todo política (los sesentayochistas), tras

la generación del todo moral (la «generación moral»), quizá se esté explorando algo que se podría denominar una «generación espiritual», es decir, una generación que vuelve a hacer de la cuestión espiritual, que se podría creer obsoleta desde hace decenios, *su* cuestión.

¿En qué consiste la cuestión espiritual?

La cuestión política, para esquematizar al máximo, es la cuestión de lo justo y de lo injusto. La cuestión moral es la cuestión del bien y del mal, de lo humano y lo inhumano. La cuestión espiritual es la cuestión del *sentido*, como se dice hoy día, y por tanto también la del sinsentido. Y me parece que esta cuestión, después de algunos años, tiende a volvér al primer plano, en la cabeza o el corazón de nuestros jóvenes, quiero decir de todos aquellos (aunque a veces son los mismos) que piensan en otra cosa distinta del fútbol, en *Loft Story* o en *Star Academy*...

Insisto en que no se trata más que de una hipótesis. Pero podríamos, para intentar verificarla, citar otros ejemplos.

Después del abate Pierre, ¿quién? Sólo veo una persona que actualmente posea, en el corazón de los jóvenes y los menos jóvenes, la especie de aura que tenía el abate Pierre hace diez o quince años: es el Dalai Lama. Ahora bien, lo que me sorprende, en esta evolución, es que el abate Pierre, lo decía hace poco, era desde luego muy popular, pero mucho menos en tanto sacerdote católico que en cuanto defensor de los pobres y los marginados: no como personalidad espiritual, sino como personalidad moral. El Dalai Lama es exactamente lo contrario: es mucho menos popular como defensor de los derechos del Ti-

bet (como personalidad humanitaria) que como el maestro espiritual que en efecto es. De manera que pasar del abate Pierre al Dalai Lama no es tan sólo pasar de un santo varón a otro. Es pasar de una *cuestión* a otra: pasar de una cuestión esencialmente moral («¿Qué haces por los más pobres?») a una cuestión esencialmente espiritual («¿Cuál es el sentido de tu vida?»). Que estas dos cuestiones puedan estar vinculadas es una evidencia, y no por ello dejan de ser menos diferentes.

Otro ejemplo: ¿cuál es el éxito literario más sorprendente, en Francia, del final de la década de 1990? Un autor desconocido, procedente de un país del Tercer Mundo, un libro de título esotérico, sin una página de sexo ni una línea de violencia... ¡Y este libro ha seguido encabezando las listas de ventas, en todas las categorías, durante más de un año! Ahora bien, quienes hayan leído *El alquimista*, de Paulo Coelho, saben de qué se trata: no es más que el relato de una búsqueda espiritual. Si el libro hubiera aparecido diez años antes, habría pasado desapercibido. Tal vez dentro de veinte años será olvidado. Pero ha llegado en el momento preciso, y en eso consistió su enorme éxito e incluso, si se compara con la calidad del libro, un tanto desproporcionado. Precisamente por eso: el hecho de que se trate de un libro corriente (no la obra maestra que algunos han visto en él, pero tampoco el libro absolutamente insignificante que varios intelectuales parisinos, siempre irritados por el éxito ajeno, se apresuraron a denunciar) indica bien que se trata de un fenómeno social más que de un fenómeno literario, y que nos equivocaríamos, al menos desde este punto de vista, si lo subestimáramos.

Otro ejemplo, que extraigo igualmente de la vida literaria, es el sorprendente éxito, aunque mucho menor en cuanto a su tirada, de una verdadera obra maestra: *El bajísimo san Francisco de Asís*, de Christian Bobin. ¿Quién habría podido imaginar, en las décadas de 1960 o 1970, que un libro consagrado a san Francisco de Asís vendería en Francia —con poca publicidad periodística y ninguna televisiva— doscientos mil ejemplares?

Finalmente, último ejemplo, o última anécdota, la siguiente observación de Michel Serres, que hace referencia a su experiencia docente: «Hace treinta años, cuando pretendía atraer el interés de mis alumnos, les hablaba de política; cuando pretendía hacerles reír, les hablaba de religión. Hoy día sucede lo contrario: cuando pretendo atraer su interés, les hablo de religión; cuando pretendo hacerles reír, les hablo de política...». No es sólo una ocurrencia. El amigo que me lo contó pensaba —como yo y como todos los colegas a quienes se lo comenté— que había en ello mucha verdad.

Entiéndanme bien. No digo en absoluto que la cuestión espiritual sea la única, ni siquiera la principal, que interese a los jóvenes de nuestro país. Sin duda, el deporte y la música, lo recordaba hace un momento, les apasionan más. E incluso tratándose de éxitos literarios, los más recientes de Michel Houellebecq o de Catherine Millet se deben, con toda probabilidad, más al sexo que a su contenido espiritual (que, sin embargo, no es nulo, sobre todo en el caso de Houellebecq: describir el nihilismo, cuando se hace con talento y verdad, sigue siendo una manera de plantear, aunque sea de forma negativa, la cuestión del sentido de la vida). Pero, en fin, todo indica que

no es sólo la cuestión política la que ha abandonado el primer plano (en Francia, desde principios de la década de 1980: se decidió entre 1981, la elección de François Mitterrand, y 1983, la inflexión del rigor), sino también la cuestión moral o humanitaria (a finales de la década de 1990), y que la cuestión espiritual, en cambio, tiene hoy más actualidad que la que tenía hace varios decenios.

Como sucede siempre con las modas, esto va acompañado de un riesgo de confusión. Del mismo modo que era absurdo querer solucionar, en las décadas de 1960 o 1970, todos los problemas (incluso individuales o existenciales) por medio de la política, y al igual que era absurdo querer resolver, en las décadas de 1980 o 1990, todos los problemas (incluso sociales y políticos) por medio de la moral o el humanitarismo, asimismo sería absurdo querer resolver, en la actualidad, todos los problemas (incluso morales o económicos) mediante enfáticas invocaciones a la vida espiritual. Recuerdo un debate televisivo, hace algunos años, con un monje budista. «No se puede transformar la sociedad, me decía, si primero no se transforma uno mismo.» En mi opinión, esta fórmula, que parece de sentido común, es perniciosa. Si los individuos aguardaran a ser justos para luchar por la justicia, nunca habría justicia. Si aguardaran a ser pacíficos para luchar por la paz, nunca habría paz. Si aguardaran a ser libres (íntimamente) para luchar por la libertad, nunca habría libertad. Es lo mismo que esperar el paraíso para combatir los males de aquí abajo... Al contrario, la historia entera prueba que la transformación de la sociedad es una tarea manifiestamente independiente de la espiritualidad o del trabajo con uno

mismo. Piénsese en la Revolución francesa o en el Frente Popular. Pero hay que decir que también la inversa es cierta: nunca ha sido suficiente con transformarse uno mismo para transformar la sociedad. La política no puede reemplazar a la sabiduría (contrariamente a lo que muchos pensaban hace treinta años), como tampoco la sabiduría puede reemplazar a la política (contrariamente a lo que algunos creen hoy). Toda moda es ridícula. Toda monomanía es peligrosa. Pero, en fin, el paso de una moda a otra, como el que estamos llevando a cabo, tampoco es un fenómeno sin consecuencias ni significación.

En resumen, esta «generación espiritual» que se busca, incluso aunque acabe encontrándose, no suprime la pertinencia de la cuestión moral ni podría desembarazarnos de ella. El paso de una generación a otra, y de un error a otro, no lo explica todo. Aun cuando actualmente lo hayamos dejado atrás, quedan otras dos explicaciones, tal vez más importantes, y en todo caso más duraderas, a las que es necesario referirse ahora.

2. El «triunfo» del capitalismo

La segunda explicación que querría proponer, para dar cuenta de este retorno de la moral, concierne a lo que un historiador llamaría la «duración media».

Se trata de un proceso que se ha desarrollado a lo largo de todo este siglo XX, aun cuando lo que me interesa sobre todo, en este caso, sea el final de este proceso, que es mucho más reciente, ya que me refiero al desmoronamiento del bloque soviético, a finales de la

década de 1980 (pero que concluía, al menos provisionalmente, un proceso iniciado mucho antes, es decir, para dar una fecha de referencia, en 1917). Es lo que se ha llamado el *triunfo del capitalismo*. La expresión me deja algo perplejo. No es que ponga en duda de ningún modo el desmoronamiento del otro sistema, pero nada prueba, cuando dos sistemas compiten entre sí, que el desmoronamiento de uno constituya el triunfo del otro. Podrían fracasar los dos: la cosa no es ni lógica ni históricamente inconcebible. Aunque sólo sea una analogía, defectuosa como lo son todas, recordaré, a pesar de todo, que el fracaso de Espartaco no fue suficiente para salvar el Imperio Romano...

En cambio, lo que es evidente es que el otro sistema, digamos el bloque soviético, se desmoronó.

¿Qué relación tiene eso con el retorno de la moral? La siguiente: todo adversario es también un valedor. A lo largo de todos los años de la guerra fría y luego de la coexistencia pacífica, el capitalismo, el Occidente liberal o el *mundo libre*, como se decía, podía sentirse suficientemente justificado, desde un punto de vista moral, por su oposición al sistema comunista. Para todos aquellos (que estaban más del lado del general De Gaulle que de Che Guevara, pero que eran mayoritarios en nuestras regiones) para quienes el comunismo, el colectivismo y el totalitarismo eran el mal absoluto, la conclusión era forzosa: el capitalismo estaba moralmente justificado por su oposición a este mal absoluto. No era más que una justificación negativa —por diferencia, por su otro—, pero era una justificación. ¡Qué bueno era Occidente en la época de Breznev! Pero resulta que ya no hay Breznev que permita resaltar, por con-

traste, la radiante juventud y esplendor de nuestra civilización...

Tal vez pensarán ustedes: «Ya no tenemos a Breznev, pero tenemos a Bin Laden». Sin duda. Pero, precisamente, ¡no es lo mismo! En primer lugar, y es algo que no carece completamente de importancia, porque el *look* y el carisma de los dos personajes no son los mismos. No puedo imaginar que algún joven comunista, en Francia, incluso entre los más dogmáticos, haya colgado nunca en la pared de su habitación la foto de Breznev: lo habría considerado, y todos sus amigos con él, de un ridículo deplorable. Pero estoy seguro de que, hoy día, miles de jóvenes de nuestro país piensan colgar en su habitación el hermoso y dulce rostro de Bin Laden, y que varios cientos, sin duda, ya lo han hecho...

Y sobre todo, está la cuestión de fondo. Lo que Breznev simbolizaba, bien o mal (¡más bien mal!), era una alternativa social, política y económica al capitalismo: un sistema socioeconómico diferente, y por tanto también político, es decir, el socialismo en el sentido marxista del término. Por lo que se refiere a Bin Laden, no se da nada semejante. Incluso si Arabia Saudí se ajustara todavía más a los deseos de Bin Laden, o sea, fuera todavía más integrista o islamista de lo que es, no dejaría, sin embargo, de ser un país capitalista... Y con razón: el islam no condena ni la propiedad privada de los medios de producción e intercambio, ni la libertad de mercado, ni el salariado, que son los tres pilares de nuestro sistema. Por consiguiente, lo que simboliza Bin Laden no es una alternativa social o económica al capitalismo, sino otros valores, otros ideales y otras reglas: no un sistema so-

cioeconómico diferente, sino otra moral, e incluso otra civilización. De manera que pasar de Breznev a Bin Laden no sólo supone, para Occidente, pasar de un adversario a otro, sino pasar, también aquí, de una *cuestión* a otra: de una cuestión propiamente política (¿a favor o en contra del capitalismo?) a una cuestión más bien moral o de civilización (que opone, para decirlo rápidamente, los valores del Occidente laico y liberal a los del integrismo islamista).

Por supuesto, Occidente conserva sus adversarios. Pero el capitalismo no; o mejor, si también él sigue conservando adversarios y, con mayor razón, éstos casi ya no tienen un modelo alternativo creíble que proponer, con el que pudieran pretender sustituirlo. Digamos que el capitalismo, a pesar de sus defectos y a pesar de sus injusticias, que son innumerables, goza de una especie de cuasimonopolio ideológico. Es un regalo envenenado: al mismo tiempo que pierde a su adversario histórico (el comunismo), el capitalismo pierde también la especie de justificación negativa que este adversario le ofrecía en bandeja. Por eso el «triunfo» del capitalismo sólo puede compararse con su desconcierto. Nace la sospecha de que haya vencido *para nada*. ¿Qué sentido tiene vencer, cuando no se sabe para qué vivir? El capitalismo no se plantea la pregunta. En parte, es lo que constituye su fuerza: no tiene necesidad de *sentido* para funcionar. Pero los individuos, sí. Y las civilizaciones, también. ¿Tiene Occidente todavía algo que ofrecer al mundo? ¿Cree lo suficiente en sus propios valores como para defenderlos? O bien, incapaz él mismo de practicarlos, ¿no sabe hacer otra cosa que producir y consumir, que hacer *business* mientras espera la muerte?

Las sociedades tienen horror al vacío. Al perder esta justificación negativa que le ofrecía su adversario en bandeja, nuestra sociedad se ve obligada a buscar otra justificación, que esta vez apenas puede ser ya otra —a falta de una alternativa creíble— que una justificación positiva, que sólo puede encontrar en su seno, del lado de un determinado número de valores e ideales, en suma, de una determinada moral.

Cronológicamente, esto coincidió con la «generación moral» a que me refería poco antes, y puede contribuir a explicarla. El fenómeno, de una magnitud muy diferente, se encamina en el mismo sentido: el desmoronamiento del bloque soviético nos remite también a la cuestión moral.

3. La «muerte de Dios»

La tercera explicación que querría proponer, para dar cuenta de este retorno de la moral, concierne a lo que un historiador llamaría la «larga duración». Pienso, en efecto, en un proceso que se desarrolló a lo largo de varios siglos. Comenzó con el Renacimiento, se aceleró en el siglo XVIII, en torno a lo que se llamó la Ilustración, y luego prosiguió durante todo el siglo XIX y el XX. En la actualidad, podemos observar, especialmente en Francia, su casi culminación. Este proceso es un proceso de laicización, de secularización y, por tanto, tratándose de nuestro país, de descristianización. En el fondo, este proceso es el que Nietzsche diagnosticaba, desde finales del siglo XIX, cuando hablaba —la expresión se hizo célebre— de la muerte de Dios. «¡Dios ha muerto! ¡Nosotros lo he-

mos matado!»[2] Y este mismo proceso es el que analizaba a su manera el sociólogo Max Weber, a principios del siglo XX, cuando hablaba —otra expresión célebre, retomada recientemente por Marcel Gauchet— del «desencanto del mundo».[3]

¿Qué quiere decir esto?

Tomemos, para abreviar, la más célebre de estas dos expresiones, la de Nietzsche: «Dios ha muerto». Es fácil entender que la expresión no hay que tomarla en sentido literal. Nietzsche no ignora que Dios, si existe, es por definición inmortal. Por otra parte, añadiría que, si no existe, es también, de alguna manera, inmortal por eso mismo...

Hablar de la muerte de Dios no quiere decir tampoco —en mi opinión y en contra de lo que Nietzsche dejaba entrever— que hoy sería imposible creer legítimamente en Dios. ¡Desde luego que siempre es po-

2. Véase, por ejemplo, *La gaya ciencia*, III, § 108 y 125 (que cito aquí), y *Así habló Zaratustra*, I, Prólogo, § 2.

3. Max Weber, «Le métier et la vocation de savant» (1919), *Le savant et le politique*, Plon, 1959, reedición en col. «10/18», 1963, véanse especialmente las págs. 69-71 (trad. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1998); *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964, reedición «Pocket», 2002 (trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Istmo, 1998). Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde (Une histoire politique de la religion)*, Gallimard, 1985. Para Max Weber, este «desencantamiento del mundo» comienza, paradójicamente, con el judaísmo y prosigue con el cristianismo, sobre todo protestante: estos monoteísmos eliminaron la magia «en tanto que técnica de salvación» (Max Weber, *L'Éthique protestante*, *op. cit.*, págs. 117 y 134). El ateísmo, al eliminar la salvación misma, sólo lleva más lejos la misma tendencia.

sible! Dios está vivo —aquí, ahora, en esta sala— para todos los que creen en él. La diferencia con los siglos pasados estriba en que esta *fe*, actualmente, ya sólo concierne a la esfera privada, como dicen los sociólogos: individualmente, siempre podemos creer en Dios, pero ya no podemos, socialmente, comulgar con él. Esto es válido para todos y cada uno de nosotros. Un profesor puede creer perfectamente en Dios, pero ya no puede reivindicarlo para garantizar en ningún caso su saber o su autoridad. Un empresario puede creer perfectamente en Dios, pero ya no puede reivindicarlo para justificar en ningún caso su poder sobre sus colaboradores o subordinados. Un político puede creer perfectamente en Dios, pero ya no puede reivindicarlo para legitimar su programa o su acción. Ése es el precio que hay que pagar por la laicidad. Los individuos siempre pueden creer en Dios, pero nuestra sociedad ya no puede fundar su cohesión en él. Esto provoca un gran vacío, que debilita el cuerpo social. Ése es el sentido que concedo aquí a la expresión de Nietzsche: Dios ha muerto *socialmente*.

Esto nos plantea todo tipo de vastos problemas, que giran casi todos en torno a la cuestión de la comunidad. ¿Qué queda de nuestra *comunidad*, por ejemplo, nacional o europea, cuando ya no es posible fundarla en una *comunión* religiosa? Porque es la comunión la que hace la comunidad, y no al revés. No porque exista una comunidad ya constituida, por otro lado, hay comunión, sino, al contrario, sólo porque hay comunión, y *si* hay comunión, existe comunidad, y no un simple conglomerado de individuos yuxtapuestos o concurrentes...

Pero entonces, ¿qué *comunidad* puede existir cuando ya no hay *comunión*?

Hace algunos años escuché a Michel Serres reelaborar la etimología (o una de las dos posibles etimologías: los especialistas polemizan sobre la cuestión, pero poco importa aquí) de la palabra «religión». La etimología que retenía Michel Serres, que es por otra parte la que normalmente citan los especialistas, es la que postula que el latín *religio*, de donde procede evidentemente «religión», deriva del verbo *religare*, que significaba «religar». De manera que, decía Michel Serres, y la observación había sido formulada a menudo antes de él, la religión es lo que *religa*. Se entiende en qué sentido: la religión es lo que religa a los hombres *entre sí* al religarlos todos *con Dios*. Simplemente, añadía Michel Serres, y la observación era más novedosa, si la religión es lo que religa, lo contrario de la religión no es el ateísmo, como se cree normalmente: lo contrario de la religión es la ausencia de vínculo, es decir, concluía Michel Serres, la *negligencia* —porque, etimológicamente, *negligencia*, es al menos lo que sugería Michel Serres (y aun cuando la etimología, también en este caso, me parece algo dudosa o aproximativa), significa «ausencia de vínculo».

Diría, incluso, apoyándome en esta última observación de Michel Serres, que lo que nos amenaza hoy día, a mi modo de ver, es lo que llamaría una era de la negligencia generalizada, es decir, una pura y simple disolución del *vínculo* social, de modo que nuestros conciudadanos, que se han vuelto incapaces de comunicarse en algo, ya no pueden más que cultivar indefinidamente su pequeña esfera privada, lo que los sociólogos llaman el triunfo del individua-

lismo, o, en el franglés al que están acostumbrados, el *cocooning*.

El triunfo del individualismo no impugna nuestra sociedad como sistema económico. Es evidentemente compatible con el capitalismo. Quizás incluso es su expresión. El individualismo, el *cocooning*, forma muy buenos consumidores. Y puesto que es necesario vivir bien, si el individualismo forma buenos consumidores, forma también productores como mínimo convenientes. Nuestra sociedad, como sistema económico, no se encuentra pues amenazada por ello; podría muy bien subsistir, al menos algún tiempo. Pero no conseguiría crear vínculo; no conseguiría formar comunidad; no conseguiría producir sentido, como se dice en la actualidad. Nuestra sociedad podría subsistir, pero se habría acabado nuestra civilización. Recuérdese, sin embargo, que nunca se dio sociedad sin civilización. Y que ninguna sociedad sobrevivió raramente, durante mucho tiempo, a la civilización que había sido la suya.

Mi inquietud radica en que esta muerte social de Dios, en nuestros países, sea al mismo tiempo la muerte del espíritu: la desaparición, al menos en Occidente, de toda vida espiritual digna de este nombre. Hasta el punto de que, al vaciarse las iglesias, no sepamos llenar, el domingo por la mañana, más que los supermercados.

Nos equivocaríamos si nos alegráramos. Permitan al ateo que soy decirles que esto, los supermercados, no reemplaza a aquello, las iglesias. Y que una sociedad que no tuviera otra cosa que ofrecer que los supermercados, especialmente a sus jóvenes, habría dejado su porvenir a sus espaldas. Por otra parte, los

jóvenes se dan perfectamente cuenta. Me parece que ése es también —que quizá sea incluso ése sobre todo— el sentido de las JMJ...

¿Qué relación tiene esto con el retorno de la moral? Porque todo esto, se me podría objetar, concierne más a la espiritualidad que a la moral... Concierne a las dos. A la espiritualidad, puesto que se trata de sentido, de vínculo y de comunión; pero también a la moral, puesto que se trata, allá voy, de reglas y de valores.

¿Qué relación existe entre la muerte de Dios y el retorno de la moral? En mi opinión, la relación es la siguiente. Durante veinte siglos de Occidente cristiano, para esquematizar a grandes trazos, Dios era, en el fondo, quien respondía —mediante sus mandamientos, sus sacerdotes y su Iglesia— a la pregunta «¿Qué debo hacer?» (que es *la* cuestión moral), de manera que había que preocuparse tanto menos por esta pregunta cuanto la respuesta era más evidente, ya que estaba implícita en una civilización profundamente religiosa.[4] Uno recibía, al nacer o durante los primeros años de la vida, un paquete de regalo que era esencialmente religioso (a eso se le llamaba el «Occidente cristiano»), que contenía, evidentemente, una moral. De manera que, entonces, la moral era mucho menos un problema que una solución.

4. Esto es cierto, sobre todo, para el mundo católico. Los protestantes, con la noción de «libre examen», concedieron más importancia a la conciencia individual. Pero ésta no estaba menos sometida, a través de las Escrituras, a la revelación y a una Ley trascendente. El «libre examen» no es el libre pensamiento: la moral, para la Reforma, sigue estando sometida a la religión.

Sí. Pero he ahí que a la pregunta «¿Qué debo hacer?» Dios ya no responde. O, con más exactitud, que sus respuestas son socialmente cada vez menos audibles —incluso, digámoslo de paso, para un número creciente de cristianos practicantes, especialmente entre los más jóvenes—. Todas las encuestas confirman que una mayoría de cristianos practicantes, sobre todo entre los menores de 50 años, no se siente obligada por las exhortaciones morales de la Iglesia o del papa: piénsese en los problemas de la contracepción o de la sexualidad fuera del matrimonio. Entre esos millones de jóvenes que aclamaron a Juan Pablo II, ¿cuántos se comprometen verdaderamente a casarse vírgenes? ¿Cuántos renuncian definitivamente a la píldora y al preservativo?

Así pues, a la pregunta «¿Qué debo hacer?» Dios ya no responde, o sus respuestas son socialmente cada vez menos audibles. Pero la pregunta no deja de plantearse... De manera que cada uno de nosotros se ve enfrentado a esta pregunta —«¿Qué debo hacer?»— como a su más íntima pregunta personal, a la que nadie (ni Dios, ni un sacerdote, ni un secretario general...) puede ya responder en su lugar, y que desde entonces adquiere cada vez más importancia. ¡Qué ingenuos quienes creían que el ateísmo suprimía la cuestión moral! Sucede más bien lo contrario: cuanto menos necesidad tenemos de religión, más necesidad tenemos de moral, porque hay que responder a la pregunta «¿Qué debo hacer?» cuando Dios ya no responde a ella. ¡Por eso tenemos, actualmente, tanta necesidad de moral! Por eso, incluso, tenemos actualmente más necesidad, sin duda, que en cualquier otra época conocida de la humanidad civilizada. Porque nunca, desde hace treín-

ta siglos, ha existido una sociedad hasta tal punto laicizada; nunca, desde hace treinta siglos, ha existido una sociedad tan poco religiosa, en sus honduras, que la nuestra. De manera que si es cierto, como creo, que tenemos tanta más necesidad de moral cuanto menos la tenemos de religión, hay que concluir de ello que tenemos actualmente más necesidad de moral de la que nunca se ha tenido desde hace al menos tres mil años.

«Si Dios no existe —decía un personaje de Dostoievski—, todo está permitido.» Yo diría mejor lo contrario. Si Dios existiera, podríamos en realidad permitirnos todo o, dicho de otra manera, olvidar el problema (porque ya estaría resuelto) y esperar tranquilamente el fin de los tiempos. ¿Hacer el bien? ¿Para qué, puesto que todo el bien posible ya existe (en Dios)? ¿Hacer el mal? ¿Desobedecer? Después de todo, ¿por qué no? Si Dios existe, ¡no podría hacerse sin ostentación! Pero ¿y si no existe? ¿Qué prestigio podría tener el ser cobarde, indolente, egoísta o malvado? Si Dios no existe, ya no se trata de abandonar ni de esperar cualquier cosa: se vuelve urgente que nos interroguemos sobre lo que nos *permitimos* o no.

La religión, para decirlo de otro modo, incluye una moral, que convierte por eso mismo en secundaria. Si desaparece la religión, la cuestión moral regresa al primer plano.

4. La moda de la «ética de empresa»

Resumamos. Tres explicaciones creo que dan cuenta del «retorno de la moral»: primero, el paso de una

generación a otra y la crisis de lo político que este paso expresa; luego, el desmoronamiento del bloque soviético y la pérdida, para el capitalismo, de la justificación negativa que su adversario le ofrecía en bandeja; finalmente, en tercer lugar, esta muerte social de Dios que enfrenta a cada uno de nosotros con la pregunta «¿Qué debo hacer?» como con *su* pregunta. Si se disponen estas tres explicaciones una detrás de la otra, se ve fácilmente que este retorno de la moral no es sólo cuestión de modas. Es una cuestión de fondo, que nos ocupará durante los próximos decenios, y en la cual nuestra civilización se jugará al menos una parte de su destino.

Pues bien, no es sólo cuestión *de* modas. Pero sí es una cuestión *a* la moda. Puede suceder, y es una suerte, que la moda se apodere de verdaderas cuestiones. Y éste es el caso. Ahora bien, lo decía en mi introducción, cuando la moda se mezcla, eso se suele pagar con un cierto número de confusiones. Y esta moda de la moral no es una excepción. Es cierto especialmente, y quizá sobre todo, en el mundo de la empresa. En efecto, hace varios años nos llegó del otro lado del Atlántico, como sucede a menudo, una moda que se puede llamar la *moda de la ética de empresa*, que no es más que la versión empresarial del «retorno de la moral» a que acabo de referirme.

¿De qué se trata? También aquí, de discurso más que de comportamientos. Oigo decir mucho, aquí o allá, leo en la prensa, tanto profesional como dirigida al gran público, observaciones como éstas: «La ética (se sobreentiende, en el contexto, la ética de empresa) mejora el clima interno de la empresa y, por tanto, la productividad»; «La ética mejora la imagen de la em-

presa y, por tanto, las ventas»; «La ética mejora la calidad del producto o del servicio y, por tanto, de nuevo, las ventas»... En una palabra, ¡la ética es eficiente, la ética vende! *Ethics pays*, se dice al otro lado del Atlántico: la ética es rentable. Hay quienes llegaron a forjar el curioso neologismo de «markética» para designar al hijo, asombrosamente engendrado, de los amores extraños entre el marketing y la ética...

Estos discursos no sólo florecen en Estados Unidos. Hace unos años me enviaron la fotocopia de un anuncio del Essec-IMD (la rama de formación continua de esta prestigiosa escuela de economía y comercio), que nos informaba de que acababa de poner en marcha un ciclo de formación titulado «Gestión empresarial de la ética de los negocios». Ahora bien, el lema esencial de esta formación era el siguiente (cito, quien habla es el Essec-IMD): «La ética es una fuente de beneficios». Mediante lo cual se proponía una formación por la módica suma —era antes del euro— de 98.000 francos sin impuestos... La ética tiene que ser una fuente de beneficios para alguien.

Confieso que este tema de la ética rentable, de la *markética* o de la ética que es una fuente de beneficios me deja algo perplejo, e incluso, para decirlo todo, un poco reticente.

En primer lugar, primera razón de perplejidad, porque sería la primera ocasión en que la virtud, por sí sola, hiciera ganar dinero.

Luego, segunda razón de perplejidad, porque aun cuando no discuta (y evidentemente no discuto) que se pueda ganar a veces o frecuentemente dinero honradamente, aun cuando no discuta que la moral y la economía, el deber y el interés, puedan orientarse a

veces o frecuentemente en la misma dirección, señalaré simplemente que, en todas las situaciones en que sucede, no existe por definición ningún problema, y especialmente ningún problema moral.

Pongamos un ejemplo. Uno puede elegir, en el marco de su trabajo, entre dos decisiones, *A* o *B*. Si elige *A*, es un tipo formidable, una mujer formidable, y gana mucho dinero. Si elige *B*, es un canalla y pierde mucho dinero. No tiene necesidad de devanarse los sesos, de consultar a un asesor o a un filósofo, para saber lo que va a hacer... Escogerá *A*, evidentemente, porque le impulsan la moral y la economía, porque es a la vez su deber y su interés. En este caso no hay ningún problema, y especialmente ningún problema moral.

Me pregunto si lo que normalmente se llama *ética de empresa*, en nuestros diarios y seminarios, no es el arte de resolver este tipo de problemas, quiero decir los problemas que no se plantean.

Finalmente, la tercera razón de perplejidad... Uno va a elegir *A*, por supuesto, porque le impulsan a la vez la moral y la economía, el deber y el interés. Sin embargo, falta saber si escogerá *A* por deber o por interés, por razones morales o por razones económicas. Puesto que, por hipótesis, los dos apuntan en la misma dirección, ¿cómo saber cuál de las dos motivaciones resulta más determinante? A cada cual le corresponde interrogarse por su cuenta. Pero me parece que un poco de lucidez y de humildad, al mismo tiempo, debe llevarnos a pensar que, en este caso, hemos obrado por interés. Y que nuestra acción, a partir de ese momento, por conforme que sea con la moral, no tiene, sin embargo, como diría Kant, ningún

valor moral, ya que se realiza por interés y que lo propio del valor moral de una acción, como todo el mundo sabe, es el desinterés.[5]

Permítanme ilustrar este punto con dos ejemplos, uno que me concierne personalmente y el otro que concierne más al mercado en general y a aquellos (todos nosotros, directa o indirectamente) que viven de

5. Sobre la noción de desinterés, en Kant, véase la primera sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Véase también la *Crítica de la razón práctica*, Dialéctica, cap. II, sección 9. Nadie está obligado a ser kantiano y, por otra parte, yo tampoco lo soy. No me instalo aquí en una especie de «kantismo provisional» más que para llegar más rápido a lo esencial, sin volver sobre las cuestiones metafísicas que he tratado en otro lado y que recargarían excesivamente la exposición. Además, sobre la moral, Kant tiene, al menos fenomenológicamente, razón: describe la moral tal como se nos presenta, tal como la vivimos, o creemos vivirla, desde el interior. Cada cual tiene el sentimiento de que una acción que se realiza *por interés* (por ejemplo, prestar ayuda con la esperanza de una recompensa) pierde, por esa misma razón, todo valor propiamente moral. Por eso no se pueden seguir los consejos de los utilitaristas hasta el final. Nadie pone en duda que la moral pueda tener también una utilidad social o individual. Pero sólo es propiamente moral en la medida en que no se reduzca a esta utilidad. De lo contrario, uno estaría moralmente legitimado para torturar a un niño (el ejemplo procede de Dostoievski) si eso pudiera maximizar el bienestar de la humanidad, cosa que, evidentemente, no se puede aceptar. A pesar de todo, el interés no es incompatible con la moral. Pero no se podría identificarlos sin destruir la moral misma. Por ese motivo, la noción de *desinterés* sigue siendo fenomenológicamente decisiva. Una acción moral puede tener, por otra parte, un interés. Pero sólo vale, moralmente, en la medida en que su motivación no se reduce a este interés: en proporción, pues, del desinterés, al menos parcial, que comporta o manifiesta.

él. Pido disculpas por comenzar por el que me concierne: es para terminar por el más importante.

Imaginen que esta noche, al cenar con unos amigos, les haga esta declaración estrafalaria: «¡Esta vez, amigos míos, me siento moralmente contento de mí mismo! Durante toda la tarde, he dado una conferencia dirigida al público en general sobre la relación entre la moral y la economía. ¡Dos horas de exposición y tres horas de debate! Si eso no es tener una elevada idea de mis responsabilidades como intelectual, filósofo y ciudadano, ¿qué es?». Mis amigos, incluso algo sorprendidos por el tono, no podrían, moralmente, hacer otra cosa que darme su aprobación. Salvo si uno de ellos, repentinamente, me pregunta: «Pero, vamos a ver, ¿te pagaron por la conferencia o la has hecho de buena voluntad?». Yo le contestaría la verdad: «¿De buena voluntad? No. Me pagaron... E incluso, ya ves, en comparación con nuestras costumbres universitarias, que son parcas, ¡me han pagado muy decentemente!». Entonces, mis amigos sólo podrían protestar: «Que te hayan pagado por dar tu conferencia no te lo reprochará ninguno de nosotros: todo trabajo merece un salario y nadie duda de que hayas dado tu conferencia con toda honradez. En cambio, ¡parece un poco desvergonzado que te felicites moralmente por haber dado una conferencia por la que tú mismo reconoces haber sido pagado muy decentemente! Relee a Kant —me dirían mis amigos filósofos—: a partir del momento en que todo da a entender que has dado tu conferencia *por interés*, e incluso si has actuado de un modo totalmente conforme con la moral, tu conferencia carece, sin embargo, de cualquier valor moral, porque la has dado por interés y lo propio del

valor moral de una acción es el desinterés». Evidentemente, mis amigos tendrían razón: por eso no se me ocurriría ni por un momento felicitarme, moralmente, por estar hoy aquí entre ustedes.

El segundo ejemplo nos lo propone el propio Kant. Resulta bastante interesante para nuestro tema porque es el ejemplo de un comerciante. Es el ejemplo del «comerciante avisado», como dice Kant, que sólo es honrado para conservar a sus clientes. No engaña sobre la mercancía, aplica el mismo precio a todo el mundo y devuelve escrupulosamente el cambio, «de suerte que un niño, precisa Kant, puede comprar en su tienda al mismo buen precio que cualquier otro».[6] Muy bien. Pero ¿por qué? Porque nuestro comerciante sabe perfectamente que la primera fullería descubierta le haría perder clientes y, por consiguiente, perdería más dinero, a fin de cuentas, que los céntimos que habría podido sisar aquí o allá indebidamente... Por eso es de una honradez escrupulosa... y muy egoísta. Sin embargo, este comerciante, observa Kant, actúa conforme a la moral, conforme al deber. ¿Y cuál es su deber? Ser honrado. Ahora bien, él es honrado... Sí, dice Kant, actúa *conforme al deber*, pero no *por deber*. Actúa conforme al deber, pero *por interés*. Y bien, concluye Kant, en este caso, por conforme que sea a la moral, su acción carece de todo valor moral: porque se realiza por interés, y lo propio del valor moral de una acción es el desinterés.

6. *Fondements de la métaphysique des moeurs*, I, pág. 62 de la traducción francesa de Delbos-Philonenko, Vrin, 1980 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).

También aquí me pregunto si lo que normalmente se llama *ética de empresa*, en nuestras gacetas o nuestros seminarios, no es el arte de realizar este tipo de acciones: acciones desde luego comúnmente conformes a la moral, no lo discuto, pero carentes de todo valor moral —ya que, a lo largo de esas gacetas o seminarios, se les explica que esta ética de empresa, precisamente, es de su interés (o sea, el interés de la empresa), que la ética, como dice el Essec-IMD, es «fuente de beneficios»—. Lo concedo. Pero si la ética es fuente de beneficios, ¿qué pinta la moral en todo esto? Esto incumbe a la gestión empresarial, al marketing, a la gerencia, pero no a la moral.

En resumen, mi preocupación, con respecto a esta moda de la ética de empresa, consiste en que a fuerza de hacer que la ética sirva así para todo, a fuerza de pretender que esté absolutamente presente en todas partes (¡y además que sea rentable!), se acaba por diluirla e instrumentalizarla de tal manera que ya no está presente en verdad (sí, en su austera y desinteresada verdad) en ninguna parte.

De suerte que más que pretender que la ética sirva para todo, más que verla en todas partes, que es la mejor manera de que no esté presente en tanto que tal en ninguna parte, prefiero distinguir un determinado número de registros diferentes, lo que llamaré un determinado número de *órdenes* diferentes, y demarcar entre ellos, lo más claramente posible, ciertos límites.

CAPÍTULO II

El problema de los límites y la distinción de los órdenes

¿Por qué plantear el problema de los límites? Porque desde el momento en que se renuncia al «Todo está permitido» del necio, del sesentayochista o del canalla, se plantea la cuestión de saber qué es lo que *no está* permitido. Ahora bien, preguntarse por lo no permitido consiste en plantearse el problema de los límites.

1. El orden tecnocientífico

Por ejemplo, ¿qué límites hay que establecer para las tecnociencias, como se dice actualmente, y especialmente para las ciencias de la vida? ¿Qué límites trazar a la biología? Y más precisamente, ¿qué límites imponer a las manipulaciones genéticas de las células germinales, las que transmiten el patrimonio hereditario de la humanidad? ¿O qué límites imponer a la clonación reproductiva aplicada a la especie humana

(incluido un límite absoluto: un *no* incondicional)? La biología no responde a estas preguntas. ¿Porque no está suficientemente desarrollada, en el sentido de que podría responder dentro de diez o veinte años? No. No responde, y no responderá jamás, porque ésta no es su pregunta. Todo lo que puede hacer la biología, en tanto que ciencia, es decirnos qué manipulación genética es técnicamente posible y cuál es técnicamente imposible, al menos actualmente, pero científicamente pensable, que quizá sea posible dentro de algunos años... Y lo mismo sucede, por supuesto, con la clonación reproductiva: la biología nos dice *cómo* hacerlo, pero no *si hay que* hacerlo. La biología nos dice lo que es biológicamente posible o imposible. Pero la biología, como toda ciencia, es definitivamente incapaz de fijar, en el campo de lo posible, un límite que ella no debería traspasar en ningún caso. ¿Qué límites trazar a la biología? La biología no responde.

Segundo ejemplo: ¿qué límites hay que establecer para la economía? ¿Qué límites para el capitalismo? ¿Qué límites para el mercado y la ley del mercado? Recuerdo un coloquio en el que participé, hace varios años, que reunía a directores de grandes empresas con algunos especialistas, la mayoría de los cuales eran economistas. Y escucho de nuevo a uno de los brillantes economistas que estaban allí decirnos, en la asamblea general, lo siguiente: «Hace mucho tiempo que la cotización del cacao está por debajo de lo que la decencia puede simplemente tolerar». Le contesté que entendía muy bien lo que quería decir y que estaba completamente de acuerdo. Sin embargo, le hice observar, la *decencia*, que yo sepa, no es una noción económica.

¿Qué límite hay que establecer para la cotización del cacao? La economía no responde. Lo único que puede hacer la economía, en tanto que ciencia, es decirnos cuál es la cotización actual, eso no es difícil, cuál es la cotización previsible (para dentro de quince días, seis meses, diez años...), mediante qué mecanismo de reequilibrio el mercado tenderá por sí mismo, en caso de hundimiento, a estabilizarse, etc. Pero la economía, en tanto que tal, es definitivamente incapaz de fijar de antemano una especie de cotización base, por debajo de la cual el cacao no debería descender en ningún caso. ¿Qué límite hay que establecer para la economía? La economía no responde.

Nos vemos confrontados aquí a lo que llamaré un primer orden, en el sentido pascaliano del término,[1] o dicho de otra manera, un primer nivel, un primer registro (con su coherencia propia y su independencia al menos relativa con respecto a los otros), que propongo llamar el *orden tecnocientífico*. Podríamos, para ser más completo o más explícito, llamarlo el *orden*

1. Un orden, para Pascal, es «un conjunto homogéneo y autónomo, regido por leyes, que adopta un determinado modelo, de donde deriva su independencia con respecto a uno o varios órdenes diferentes» (Jean Mesnard, «Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées», en *Thématique des Pensées*, Vrin, 1988, pág. 31). Recordemos que los tres órdenes de Pascal son el orden del cuerpo, el orden del espíritu o de la razón y, finalmente, el orden del corazón o de la caridad. El texto decisivo, sobre esta noción, es el fragmento 308-793 (nuestras referencias pascalianas remiten a la edición Lafuma de las *Oeuvres complètes*, Seuil, col. «L'Intégrale», 1963; tratándose de los *Pensamientos*, la primera cifra corresponde a la edición Lafuma y la segunda a la edición Brunschvicg).

económico-tecnocientífico. Pero, por una parte, sería una expresión horrendamente recargada; y por otra parte, sobre todo, sería pleonástica: puesto que la economía es, a la vez, una ciencia (humana) y una técnica. Llamemos pues a este orden el *orden tecnocientífico*, pero tengamos siempre presente que la economía forma parte de él, como toda ciencia y como toda técnica, de pleno derecho.

Este orden tecnocientífico está estructurado, internamente, por la oposición de lo posible y lo imposible. Técnicamente, hay lo que se puede hacer (lo posible) y lo que no se puede hacer (lo imposible). Científicamente, hay lo que se puede pensar (lo posiblemente verdadero) y lo que no se puede pensar (lo ciertamente falso). Pero esta frontera interna, entre lo posible y lo imposible, es incapaz de limitar el orden tecnocientífico mismo. ¿Por qué? ¡Porque no deja históricamente de desplazarse! Es lo que se llama progreso científico y técnico, incluso (piensen en la bomba atómica) cuando se puede revelar nefasto. Lo que hace diez años era imposible a veces es posible en la actualidad; algunas cosas que son imposibles en la actualidad serán posibles dentro de veinte o treinta años. Esta frontera interna entre lo posible y lo imposible no limita el orden tecnocientífico: sólo lo estructura al registrar el estado actual y evolutivo de su desarrollo. De suerte que si abandonamos este orden tecnocientífico a su sola espontaneidad interna, verificará lo que el biólogo Jacques Testart, durante un coloquio en el que estábamos juntos, llamaba el «único principio del universo técnico». Es lo que a veces se llama la ley de Gabor. El principio es el siguiente, la ley es la siguiente: «Todo lo posible se realizará siem-

pre». Añadiría simplemente: con la única condición de que haya un mercado.

Ahora bien, resulta que lo posible, actualmente, se vuelve particularmente pavoroso (incluso con un mercado posible). El progreso tecnológico no es una garantía. Puede volverse contra nosotros, hasta el punto de poner en cuestión la existencia de la humanidad: por ejemplo, por vía de las manipulaciones genéticas, de una eventual guerra nuclear o de la polución, desde el efecto invernadero hasta el agujero en la capa de ozono... En cuanto a la economía, pone en cuestión, más simplemente, más cotidianamente, pero con frecuencia de manera dramática, las condiciones de vida —incluso la vida misma— de millones de nuestros contemporáneos. Cada vez que la cotización del cacao pierde 20 céntimos por tonelada en Londres o Nueva York, decenas de miles de personas descienden por debajo del nivel de pobreza en los países productores. Eso no basta para hacer remontar las cotizaciones, pero nos prohíbe abandonarnos tranquilamente a las leyes del mercado...

En resumen, si entregamos este orden tecnocientífico a su sola espontaneidad interna, todo lo posible se realizará siempre. Ahora bien, en la actualidad es más pavoroso que nunca.

De manera que nos vemos obligados a limitar este orden tecnocientífico, con el fin de hacer que todo lo que es científicamente pensable y técnicamente posible, sin embargo, no se realice. Y puesto que este orden es incapaz de limitarse a sí mismo —no hay un límite biológico para la biología, ni un límite económico para la economía, etc.—, sólo podemos limitarlo *desde el exterior*.

2. El orden jurídico-político

¿Qué puede imponer límites, desde el exterior, a este orden tecnocientífico? Un segundo orden, que propongo llamar el *orden jurídico-político*. Concretamente: la ley, el Estado. ¿Quién nos puede decir, por ejemplo, si tenemos o no el derecho de poner en práctica la clonación reproductiva o las manipulaciones genéticas de las células germinales, que son desde ahora técnicamente posibles? Respuesta: el legislador, es decir, en nuestras democracias, la voluntad del pueblo soberano, a través de la mediación de sus representantes.

Este orden jurídico-político está estructurado, internamente, por la oposición de lo legal y lo ilegal. Jurídicamente, hay lo que la ley autoriza (lo legal) y lo que la ley prohíbe (lo ilegal). Políticamente, los que están en condiciones de *hacer la ley* (la mayoría, en nuestras democracias parlamentarias) y los que no están en condiciones de *hacer la ley* (la minoría, la oposición). Es lo que llamamos, en Francia, el orden democrático o el orden republicano.

Sin embargo, se plantea la cuestión de saber qué puede limitar este segundo orden.

Quizá les sorprenda la pregunta. Se me podría objetar: «Pero ¿por qué limitar este segundo orden? Es comprensible que usted pretenda limitar el primero, pues todo el mundo percibe los peligros de la técnica o de la economía cuando se las abandona a sí mismas. Pero ¿por qué este segundo orden? Usted mismo dijo que es el orden democrático, en todo caso en nuestro país, que es el orden republicano... ¿Por qué diablos quiere limitar la democracia? ¿Por qué quiere limitar la República?».

Les respondería que pretendo limitar una y la otra, al menos en un cierto sentido, porque en mi opinión nos vemos obligados a hacerlo. Y nos vemos obligados fundamentalmente por dos razones: una razón individual, que vale para cada uno de nosotros, y una razón colectiva, que vale para el pueblo, o los pueblos, que nosotros formamos.

Comienzo por la razón individual. Imaginen a un individuo perfectamente respetuoso con la legalidad del país en el que vive, que siempre hiciera todo lo que la ley impone, que nunca hiciera lo que la ley prohíbe, o sea, el perfecto legalista, pero que sólo obedeciera a esta *única* determinación. E intentemos darnos cuenta de lo que podría suceder...

Ninguna ley prohíbe la mentira, excepto en algunas circunstancias, por ejemplo comerciales o contractuales, concretas. Puede depender de la función que se ejerce. Quizás uno u otro de ustedes, si llega a mentir en el marco de su profesión, viole también, por eso mismo, tal o cual ley. No lo sé, no quiero saberlo. Pero sí sé que yo, cuando miento (lo que ocurre raras veces, pero que me puede ocurrir en alguna ocasión, como a todo el mundo), no violo ninguna ley.

Ninguna ley me prohíbe el egoísmo.

Ninguna ley me prohíbe el desprecio.

Ninguna ley me prohíbe el odio.

Ninguna ley me prohíbe —es tan tonto como esto— la maldad.

De manera que nuestro individuo perfectamente legalista podrá, con toda la legalidad republicana, ser mentiroso y egoísta, estar lleno de odio y de desprecio, en una palabra, ser malo. ¿Qué otra cosa podría ser sino un canalla legalista?

Ahora bien, es fácil darnos cuenta de que nada, en este segundo orden, nos permite escapar a lo que llamaré el *espectro del canalla legalista*, ya que se define por el respeto completo, escrupuloso e intransigente a *toda* la legalidad. Y tampoco tenemos nada, en el primer orden, que nos permita escapar a este espectro: un canalla legalista puede ser, por lo demás, científicamente competente y técnicamente eficiente; y es seguro que por más eficaz que sea, y quizá más peligroso, no dejará de ser menos canalla. Si queremos escapar, individualmente, a este espectro del canalla legalista, tenemos que encontrar algo diferente a esos dos órdenes, con el fin de procurar que no se realice, sin embargo, todo lo que es técnicamente posible y esté legalmente autorizado.

Ésta era mi primera razón, la razón individual.

Mi segunda razón, que me lleva a querer limitar este orden jurídico-político, es una razón colectiva. Para hacerla comprensible, permítanme contarles una anécdota. Sucedió hace algunos años en la Sorbona, en la época en que enseñaba allí (en este caso se trataba de un curso de licenciatura, en el marco de lo que llamamos la UV de filosofía política). Ese año, habíamos incluido en el programa «El pueblo». Impartí las clases, expliqué los textos... Llegado el final del primer trimestre, había que sugerir un tema de disertación. Propuse a mis alumnos el tema siguiente: «¿Tiene el pueblo todos los derechos?». Corregí los ejercicios... Y descubrí que la casi totalidad de mis alumnos, con una buena conciencia democrática que me pareció algo inquietante, me respondía que sí, por supuesto, el pueblo tiene todos los derechos: está muy bien así, es lo que se llama la democracia... ¡De nin-

guna manera, es evidente, porque todo el mundo podría hacer lo que le apeteciera! Mis alumnos no confundían la democracia y la anarquía. Sabían muy bien que los ciudadanos, en una democracia, están sometidos a la ley (también son sujetos, diría Rousseau).[2] Pero tampoco confundían a los ciudadanos y al pueblo. Ahora bien, me explicarían ellos con razón, sólo el pueblo, en una democracia, puede decidir, en última instancia, lo que es legal o ilegal, o dicho de otra manera, los límites que hay que establecer a la libertad de los individuos. Los ciudadanos, desde luego, no tienen todos los derechos, pero el pueblo sí: porque decide soberanamente el derecho de unos y otros, y de sí mismo. De otro modo, no habría ni soberanía ni derechos.

¿Qué es, en efecto, se preguntaban mis alumnos, la democracia? Es el régimen en el que el pueblo es soberano. Ahora bien, ¿qué es el soberano? Por definición, es aquel que tiene todos los derechos, me explicaban (apoyándose en muchos textos, que habíamos comentado juntos, de Hobbes, Spinoza y Rousseau, que efectivamente dijeron eso, y tuvieron razón al decirlo, y ése es el quid), porque es quien *hace* el derecho. Por otra parte, añadían los que habían elegido el argumento de Hobbes, si el soberano no tuviera todos los derechos, sería necesaria una autoridad por encima de él, para verificar que no se había extralimitado en sus derechos, y para sancionarlo, si fuera el caso. Pero entonces ya no sería él el soberano, constataba Hobbes, sino que lo sería la autoridad superior, y no se habría hecho más que desplazar el problema... En

2. *Contrato social*, I, 6.

una palabra, concluían mis alumnos, el pueblo tiene efectivamente todos los derechos, al menos en una democracia —ya que es soberano—, y está muy bien que así sea: es lo que funda y define la democracia.

Devolví los ejercicios... Les dije: «Bien, de acuerdo, el pueblo tiene todos los derechos. Por consiguiente, tiene el derecho de oprimir a tal o cual de sus minorías: de votar leyes antijudías, por ejemplo; por consiguiente, tiene el derecho de practicar el asesinato legal: de abrir campos de concentración, por ejemplo; por consiguiente, tiene el derecho de desencadenar guerras de agresión... ¿Qué es entonces, les pregunté, lo que le reprocháis a Hitler, que a fin de cuentas fue nombrado canciller del Reich, en 1933, más o menos democráticamente?». Me contestaron: «¡No era eso lo que queríamos decir!». Me lo figuraba. Pero entonces, ¿tiene el pueblo todos los derechos, o bien no los tiene?

Los más listos me objetaron: «Su argucia no vale, porque oprimir a tal o cual minoría, practicar el asesinato legal, desencadenar guerras de agresión, etc., está prohibido por la Constitución. Como puede ver, ¡no hay problema!».

Les respondí que sí, que había un maldito problema. Pues la propia Constitución, que efectivamente lo prohíbe, prevé las modalidades democráticas de cambio de la Constitución. De tal suerte que si un pueblo determinado, en circunstancias históricas particulares (desgraciadamente, nos encontramos bien situados, en Europa, para saber que no se trata forzosamente de ciencia ficción), quiere oprimir a tal o cual de sus minorías, al comprobar —por ejemplo, en Francia, porque el Consejo Constitucional habría quebrantado

una ley— que la Constitución lo prohíbe, el propio pueblo puede, si quiere, modificar la Constitución (o cambiar *de* Constitución) de modo que ya no lo prohíba. Por eso, en Francia, el soberano es el pueblo, y no la Constitución ni el Consejo Constitucional. Huelga que les diga que eso me parece acertado. Es lo que hace que estemos en *democracia*, soberanía del pueblo (*demos*, en griego), y no en *nomocracia*, soberanía de la ley (*nomos*), que peligraría mucho, en la práctica, de no ser más que el poder de los jueces, el cual no me parece en absoluto un ideal...

En pocas palabras, como lo había visto muy bien Rousseau, en el lenguaje jurídico de su tiempo, *no hay ley fundamental*.[3] ¿Qué es una ley fundamental, en el vocabulario jurídico del siglo XVIII? Es una ley que obligaría al soberano —al pueblo soberano, en una democracia—, de modo que el soberano no podría cambiarla. No hay ley fundamental, explicaba Rousseau, precisamente porque el pueblo es soberano: como es él quien hace la ley, siempre puede deshacerla, rehacerla y modificarla. Por eso la soberanía es, por naturaleza, ilimitada («Limitarla es destruirla»):[4] porque sólo hay límite, al menos desde un punto de vista jurídico, por ella. El pueblo no deja de estar por ello sometido a sus propias leyes: puede cambiarlas, pero no violarlas. Es lo que se llama Estado de derecho, que distingue a una democracia de una dictadura popular.

3. Véase, por ejemplo, *ibid.*, I, 7. Véase también R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1979, cap. V («La théorie de la souveraineté»), págs. 328-341.

4. Rousseau, *Contrato social*, III, 16.

Esta sumisión, sin embargo, no podría servir como límite, porque el pueblo soberano sigue siendo perfectamente libre, en todo momento, de modificar sus leyes y su Constitución. Nada puede «obligar al soberano para consigo mismo», insiste Rousseau; sería contrario a la esencia de la soberanía que «el soberano se imponga una ley que no pueda infringir».[5] Éste es el punto esencial, especialmente para los demócratas. Decir, con Rousseau, que no hay ley fundamental y que la soberanía es incapaz de limitarse a sí misma equivale a decir exactamente: *la democracia no tiene límites democráticos*. Del mismo modo que la biología no tiene límites biológicos, ni la economía límites económicos, etc., la democracia no tiene límites democráticos.

Por eso la democracia, y de nuevo nos encontramos bien situados en Europa para saberlo, no es de ninguna manera una garantía, aunque fuera contra lo peor.

De manera que, si queremos escapar, colectivamente en esta ocasión, de este espectro del pueblo que tendría todos los derechos, incluso para lo peor, nos vemos de nuevo obligados a limitar este orden jurídico-político. Pero ¿con qué? Está claro que no se puede encontrar un límite en este segundo orden (¿cómo la ley podría limitar lo que hace la ley?), y tampoco en el primero: un pueblo científica y técnicamente desarrollado no es menos peligroso por ello, al contrario: históricamente, fue una de las tragedias del nazismo que tal horror se hubiera desarrollado en el seno de uno de los pueblos técnica y científicamente más avanzados del planeta. Si los alemanes hubie-

5. *Ibid.*, I, 7.

ran fabricado la bomba atómica antes que los norteamericanos, ¿dónde estaríamos nosotros ahora?

Por tanto, tenemos dos razones para querer limitar este orden jurídico-político: una razón individual, para escapar del espectro del canalla legalista, y una razón colectiva, para escapar del espectro del pueblo que tendría todos los derechos, incluso para lo peor. Y porque este orden es incapaz, como el precedente, de limitarse a sí mismo (la democracia no tiene límites democráticos, el derecho y la política no tienen límites jurídicos o políticos), sólo podemos limitarlo, una vez más, *desde el exterior.*

3. El orden de la moral

¿Qué puede imponer límites, desde el exterior, a este segundo orden?

Evidentemente, ustedes lo habrán adivinado, un tercer orden (tranquilícense, sólo hay cuatro: pronto llegaremos al final), que propongo llamar el *orden de la moral.* Ya llegamos. Si no tenemos el derecho, individualmente, de ser canallas legalistas, y si el pueblo, colectivamente, no tiene todos los derechos, no es por razones jurídicas o políticas, sino por razones morales. Es porque no sólo estamos sometidos a un cierto número de exigencias técnicas, científicas y económicas en el orden nº 1, ni sólo a un cierto número de exigencias jurídicas o políticas en el orden nº 2, sino también a un cierto número de exigencias propiamente morales.

Mis alumnos tenían razón, al menos en el seno del orden nº 2 y si sólo nos atenemos al punto de vista jurídico e institucional: el pueblo, en una democracia, po-

see, formalmente, todos los derechos. Pero habían olvidado tres puntos importantes, que imponen límites, incluso en una democracia, a la soberanía del pueblo.

El primero, que concierne más bien al orden n° 1, consiste en que el pueblo, incluso soberano, sigue estando sometido a las leyes de la naturaleza y de la razón. Sobre esto, nuevamente, Hobbes, Spinoza y Rousseau se ponen de acuerdo y se complementan. La soberanía carece de límites [*limites*], pero tiene «limitaciones» [*bornes*].[6] Ser soberano no es ser omnipotente. Que el poder soberano no esté definitivamente sometido a las leyes de la Ciudad no implica que pueda hacer cualquier cosa: no puede violar las leyes de la naturaleza (nadie puede) ni las reglas de la razón (porque entonces desaparecería: una democracia loca no podría durar).[7] El pueblo, incluso si es soberano, sólo tiene derecho a lo que es posible: por eso su poder, en el orden n° 2, sigue estando limitado, desde el exterior, por el orden n° 1.

El segundo punto, interno al orden n° 2, es que la política excede al derecho. La «potencia de la multitud», como dice Spinoza,[8] no se reduce a las formas institucionales de su representación (el Parlamento, el gobierno, etc.): las funda, sin duda, es lo que se llama

6. La expresión es de Rousseau: *ibid.*, II, 4 («De los límites del poder soberano»). Estos límites [*bornes*] son los del bien común y de la razón. El sujeto sólo enajena la parte de su libertad «cuyo uso importa a la comunidad»; sin embargo, «sólo el soberano es juez de esta importancia», lo que impide que los «límites» [*bornes*] en cuestión valgan como límites [*limites*].

7. Spinoza, *Tratado político*, IV, 4.

8. *Ibid.*, por ejemplo, II, 17 (*multitudinis potentia*), que es

la soberanía, pero también las limita, mediante todo un juego de resistencias, de contrapoderes y de relaciones de fuerza. El pueblo, incluso en democracia, sigue siendo exterior al aparato del Estado (aunque formando parte, evidentemente, del orden nº 2). El Estado sólo gobierna a la multitud «en la medida en que, por la potencia, la supera», como dice más o menos Spinoza,[9] y esta medida nunca es total ni absoluta. Se puede resistir al poder, aunque sea democrático, e incluso es necesario.[10] Es lo que impide, ya en el orden

---

preferible leerlo en adelante en la traducción de Saisset-Bove, Le Livre de Poche, 2002, con una larga y rica introducción de Laurent Bove.

9. Spinoza, *Carta 50, a Jarig Jelles*. Véase también *Tratado político*, cap. III (que muestra que «el derecho de los poderes soberanos está determinado por su potencia», IV, 1). Por eso, en Spinoza, nunca se sale del todo del estado de naturaleza: la política sigue estando sometida a las relaciones de fuerza que la fundan y la constituyen.

10. Es lo que ha visto Alain, buen lector de Spinoza: «Resistencia y obediencia, éstas son las dos virtudes del ciudadano. Mediante la obediencia, garantiza el orden; mediante la resistencia, garantiza la libertad» (Observación del 7 de septiembre de 1912). Ése es el motivo por el cual la democracia no se reduce a la soberanía del pueblo: es también «un esfuerzo perpetuo de los gobernados contra los abusos del poder» (Observación del 20 de junio de 1909). Sin lo cual ya no es democracia, sino tiranía del pueblo: «Un tirano puede ser elegido por sufragio universal y no ser menos tirano por ello. Lo que importa no es [o no únicamente] el origen de los poderes, sino el control continuo y eficaz que los gobernados ejercen sobre los gobernantes» (Observación del 12 de julio de 1910). Esta noción de *resistencia*, central en Alain, es ante todo spinozista: véase a este respecto Laurent Bove, *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996.

n° 2, que el «poder soberano» tenga absolutamente todos los derechos: esto sólo es verdadero jurídica, pero no políticamente; de derecho, pero no de hecho. La multitud, como dice Spinoza, las masas, como dice Marx, o los ciudadanos, como dice Alain, se oponen a ella, y deben oponerse.

Finalmente, el tercer punto que habían olvidado o desdeñado mis alumnos es que también existe la moral, o dicho de otro modo, que el derecho no lo es todo, que la política no lo es todo y que incluso el pueblo no lo es todo. Habían olvidado que el orden jurídico-político no es más que un orden entre otros, ciertamente autónomo y coherente (es lo que significa la idea misma de soberanía), pero igualmente *limitado*, no internamente (siempre se puede añadir una ley a otra ley, una fuerza a otra fuerza), sino *desde el exterior*: porque el pueblo soberano es tan incapaz de modificar una exigencia moral (en el orden n° 3) como una verdad científica o técnica (en el orden n° 1). Aun cuando el pueblo francés decidiera «soberanamente» (es decir, aquí ridículamente) que el Sol gire alrededor de la Tierra o que los hombres no sean iguales en derecho y dignidad, eso no alteraría en nada la verdad (en el primer caso) ni la justicia (en el segundo) de lo contrario. Distinción de los órdenes: no se vota acerca de lo verdadero y lo falso, ni sobre el bien y el mal. Por eso la democracia no puede sustituir a la conciencia ni a la competencia. Y recíprocamente: ni la conciencia moral (en el orden n° 3) ni la competencia (en el orden n° 1) podrían reemplazar a la democracia (en el orden n° 2). La verdad ni manda, ni obedece. ¿Y la conciencia? Sólo se obedece y sólo

se manda a sí misma. Es su forma, diría Rousseau, de ser libre.[11]

Eso es lo que impide que el soberano, sea quien fuere, tenga todos los derechos. La moral se opone a ello desde el exterior.

Esta limitación del orden n° 2 por el orden n° 3 es válida, en primer lugar, para los individuos. Hay cosas que la ley permite y que nosotros debemos, sin embargo, prohibirnos, y otras que la ley no impone y que nosotros debemos, sin embargo, imponernos. La moral, desde el punto de vista de los individuos, se *añade* a la ley. Es como un límite positivo: la conciencia de un hombre honrado es más exigente que el legislador; el individuo tiene *más deberes* que el ciudadano.

Pero la misma limitación vale también para los pueblos, por lo menos si los ciudadanos (que son primeramente individuos) permanecen a la altura de sus exigencias. Moralmente, es un imperativo rechazar un proyecto de ley racista, aun cuando la Constitución lo permitiera. La moral, desde el punto de vista del pueblo, lleva a cabo más bien una sustracción: el conjunto de lo que es moralmente aceptable (lo legítimo) es *más restringido* que el conjunto de lo que es jurídicamente factible (lo legal, incluso potencial). Es como un límite negativo: el pueblo tiene *menos derechos* (a causa de la moral) de los que le concede el propio derecho.

Podemos advertir que las dos limitaciones afectan a los individuos. Es que son los únicos que existen

11. *Contrato social*, I, 8 («El impulso exclusivo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que se ha prescrito es libertad»).

(nominalismo). El pueblo, sin ellos, no es más que un mito; la sociedad, una abstracción; y el Estado, un monstruo.

Por consiguiente, la democracia —a menos de no ser más que una tiranía de la cantidad— sigue corriendo definitivamente a cargo de los individuos.

«El bien y el mal no se votan...» Hace años, había utilizado la fórmula durante un debate televisado. El sociólogo Alain Touraine, que participaba en la emisión, me había objetado: «¡Sí! Se vota sobre el bien y el mal: ¡es lo que se llama la ley!». Yo había respondido simplemente: «Es una moral de sociólogo». Pero esta moral, si se tomara en serio, sería inmoral. Suponiendo que un voto mayoritario, en una democracia, decretase que el racismo es bueno, ¿qué alteraría en la evidencia moral (para todos los antirracistas) de lo contrario?

Ignoro si las leyes antijudías de Vichy eran jurídicamente válidas. Corresponde a los historiadores y a los juristas pronunciarse sobre ello. Pero eran inmorales, y no tenían otra consecuencia, en el orden n° 3, que la justificación de que se las desobedeciera y que se las combatiera.

¿Votar sobre el bien y el mal? Ya no sería democracia, sino sofística.

¿Votar sobre el bien y el mal? Ya no sería democracia, sino nihilismo.

Es evidente que una y otro amenazan nuestras democracias. Esto proporciona tres razones para resistir: por amor a la verdad, a la libertad y a la humanidad. Racionalismo, laicidad y humanismo. ¿No es eso lo que se llama Ilustración?

Tres razones: una para cada orden, pero ninguna *en* cada orden. La verdad no se ama a sí misma (sería

Dios), y las ciencias no demuestran que haya que amarla. El amor por la libertad no está sometido a la democracia: una mayoría totalitaria jamás impedirá que los espíritus libres amen la libertad. Finalmente, el amor por la humanidad no es un deber (el amor, señala Kant, no se ordena).[12] Por eso estas tres razones no bastan, volveré sobre ello dentro de un momento. Pero diré primero algo más sobre el orden de la moral.

Está estructurado, internamente, por la oposición del bien y del mal, del deber y de la prohibición. ¿Qué es la moral? Para decirlo brevemente, respondería con Kant: la moral es el conjunto de nuestros deberes, o sea, para decirlo de otro modo, el conjunto de las obligaciones o de las prohibiciones que nos imponemos a nosotros mismos, no forzosamente *a priori* (en contra de lo que quería Kant), sino independientemente de cualquier recompensa o castigo esperados, e incluso de cualquier esperanza.[13] Es el conjunto de lo que vale o se impone, para una conciencia dada, incondicionalmente.

12. «El amor a los hombres, si bien es posible, no puede empero ser ordenado, pues no está en la facultad de ningún hombre amar a alguien sólo por mandato» (*Critique de la raison pratique*, «De los móviles de la razón pura práctica», pág. 87 de la traducción francesa de Picavet, PUF, 1971) (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2002). Véase también la *Doctrine de la vertu*, Introducción, XII, c, págs. 73-74 de la traducción francesa de Philonenko, Vrin, 1968 (trad. cast.: «Doctrina de la virtud», en *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989).

13. Sobre la cuestión del estatuto de la moral, que no puedo abordar aquí, véase el capítulo IV de mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, PUF, 1984 y 1988, reedición en la col. «Quadrige», 2002.

Esta moral, por lo que respecta a su origen, es histórica, cultural y, por tanto también, relativa: es el conjunto de las normas que la humanidad se ha dado (de forma a la vez diferente y convergente en todas las civilizaciones del globo) para resistir al salvajismo del que surgió y a la barbarie que no deja de amenazarla desde el interior. Pero no por ello deja de funcionar, subjetivamente, como un absoluto: moralmente, hay lo que debo hacer (el deber) y lo que no debo hacer (la prohibición, que nunca es más que un deber negativo). Por eso la moral no lo es todo (muchas acciones, afortunadamente, no dependen de ella: no están moralmente prohibidas ni son moralmente exigibles). Por eso tampoco es nada.

Sin embargo, se plantea la pregunta de saber si hay que limitar, a su vez, este tercer orden, y mediante qué.

Me parece que limitarlo no es la expresión adecuada. De los dos primeros órdenes, se puede temer lo peor. De la moral, si se entiende bien, no. Es fácil comprender lo que podría ser un canalla legalista, en el orden nº 2, y un canalla competente y eficiente, en el orden nº 1... Tengo alguna dificultad para comprender lo que sería un canalla moral, en el orden nº 3. Quizá piensen ustedes que hay muchos canallas moralizadores... Estoy totalmente de acuerdo en este punto. Pero, precisamente, es esencial a la moral que ser *moral* y ser *moralizador* no sean la misma cosa. La diferencia es tan simple que, a veces, no se percibe. La diferencia es la siguiente: ser moral es ocuparse del propio deber; ser moralizador es ocuparse del deber de los demás —lo que resulta mucho más fácil, lo concedo, y mucho más agradable, pero completamente

diferente—. Alain decía: «La moral nunca es para el prójimo». Tenía razón. Decir al prójimo: «Debes ser generoso» no es dar prueba de generosidad. Decir al prójimo: «Debes ser valiente» no es dar prueba de valor. Ahora bien, ser moralizador es exactamente ocuparse de la moral del prójimo. No es pues moral. Es lo que distingue el «orden moral», en el sentido de Mac-Mahon o de los puritanos, de lo que llamo el orden de la moral. Cuando el «orden moral» amenaza, que es algo que puede suceder, es porque ha dejado de ser moral para volverse moralizador.

Si me conceden esta distinción, creo que me concederán que se ve muy bien lo que puede ser un canalla moralizador, pero bastante mal lo que sería un canalla moral; y que, en este sentido, este orden de la moral no necesita ser limitado, en todo caso no en el mismo sentido que los dos precedentes, en el sentido de que podría temerse lo peor.

En cambio, si no necesita ser *limitado* (como si se pudiera ser *demasiado* moral), ha de ser *completado*, porque en sí misma la moral es insuficiente. Imaginen a un individuo que cumpliera siempre con su deber, pero que no hiciera *más que* su deber. No sería un canalla, está claro, pero ¿no sería lo que, en nuestra cultura, y equivocadamente o con razón desde un punto de vista histórico, llamamos un *fariseo*? Un fariseo, es decir, aquel que respeta siempre la letra de la ley moral, pero del que se considera que le falta algo, que carece de una dimensión, como suele decirse, e incluso quizá que le falta lo esencial. ¿De qué carece el fariseo? Dos mil años de civilización cristiana, quizás incluso tres mil años de civilización judeocristiana, nos responden con una claridad y una insisten-

cia extraordinarias que lo que le falta al fariseo es, evidentemente, el amor. Por eso creo que es importante señalar, al menos, el lugar —aunque haya de permanecer vacío en gran medida— de un cuarto orden, que propongo (apoyándome en una distinción terminológica que la lengua sugiere) el *orden ético*: el *orden del amor*.

4. El orden ético

Se trata de una pura y simple convención terminológica. En francés, como ustedes saben, las dos palabras *moral* y *ética* son perfectamente intercambiables. Pero una palabra no es un concepto. Por un cierto número de razones filosóficas sobre las cuales no tengo tiempo de explayarme aquí (pero pensando ante todo, evidentemente, en Kant y en Spinoza),[14] adopté el hábito de servirme de estas dos palabras, que la lengua nos ofrece, para designar dos realidades diferentes: les propongo, con el riesgo de simplificar mucho, entender por «moral» todo lo que se hace por deber y por «ética» todo lo que se hace por amor. De ahí este tercer orden, menos para limitar el orden de la moral (el amor y la moral, casi siempre, nos empujan a las mismas acciones) que para completarlo o para

14. Véase mi artículo «Morale ou éthique?», *Valeur et vérité*, PUF, 1994, págs. 183-205. Véase también la conferencia que pronuncié para el Groupe de recherche pour l'éducation et la prospective, «Éthique, morale et politique», cuyo texto fue publicado en el nº 9-10 de la revista *Parcours*, Toulouse, Les Cahiers du GREP Midi-Pyrénées, 1994, págs. 199-256.

abrirlo, si me permiten la expresión, hacia arriba: el orden ético, el orden del amor.

Este cuarto orden se encuentra estructurado, internamente, por la oposición de la alegría y de la tristeza. «Amar —decía ya Aristóteles— es alegrarse.»[15] Es lo que Spinoza confirmará y completará: «El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior; el odio es una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior».[16] Lo que equivale a decir que este orden ético está estructurado por el deseo mismo, en la doble determinación (naturaleza/cultura) y la doble polarización (placer/sufrimiento, alegría/tristeza) de su potencia de obrar.[17] En este punto coinciden Freud y Spinoza. Pero de esto ya he hablado bastante en otro lado[18] para no tener que volver sobre ello.

Tanto para este orden como para los otros, la pregunta que se plantea es más bien la de su límite o de su incompletud. ¿Es necesario limitar y completar, a su vez, este cuarto orden, y mediante qué?

15. *Éthique à Eudème*, VII, 2, 1237a 37-40 (pág. 162 de la traducción francesa de Décarie, Vrin, 1984; trad. cast.: *Ética eudemia*, Madrid, Alianza, 2002).

16. *Ética*, III, definiciones 6 y 7 de los afectos.

17. *Ibid.*, escolio de la proposición 9, y definiciones 1 a 3 de los afectos, con sus explicaciones.

18. Véase especialmente el capítulo 18 de mi *Petit traité des grandes vertus* (trad. cast.: *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1998). Sobre el problema específico y decisivo de la relación Spinoza-Freud (es decir, en este caso, sobre el uso que un lector de Freud puede hacer de Spinoza), véase mi artículo «Spinoza contre les herméneutes», *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, págs. 245-264.

En primer lugar, les respondería que no percibo con claridad qué es lo que podría poner por encima del amor, para limitarlo o completarlo. Pero es que yo tampoco creo en Dios... Un creyente podría cabalmente (e incluso, me parece a mí, debería, desde su punto de vista) pensar en un quinto orden, que se podría llamar el orden sobrenatural, el orden divino, que pondría bajo su jurisdicción al conjunto y garantizaría su cohesión. Créanme que no niego que eso a veces sea cómodo... Simplemente, diría que, dado que no tengo fe, es una posibilidad que no puedo hacer mía. Añadiría, para ser totalmente sincero, que verdaderamente no me falta. No hay que temer al amor infinito (si no se limita, todo lo que se arriesga, en el peor de los casos, es que sea infinito). Por dos razones: la primera es que no se nos podría desear nada mejor que el amor infinito; la segunda, que el amor infinito, sea dicho entre nosotros, no es verdaderamente lo que nos amenaza...

«La única medida del amor —decía san Agustín— es amar sin medida.» Estamos lejos de ello, casi todos y casi siempre. Lo más frecuente es que el amor, cuando se traspasa el círculo de los allegados, no brille apenas más que por su ausencia. Brilla, pero de lejos: nos ilumina, es lo que se llama un valor, pero tanto más, quizá, cuanto más nos falta. Eso me recuerda lo que decía Alain, a propósito de la justicia: «La justicia no existe; por eso hay que hacerla». Diría, incluso, lo mismo del amor, en todos los sentidos de la palabra *hacer*... El amor, para casi todos, es el valor supremo. No es una razón para hacerse ilusiones sobre su realidad. Tanto mejor para quienes lo creen infinito y omnipotente, en Dios. Los demás, entre los cuales me

cuento, no aman menos al amor. Saben que no tendrán jamás demasiado, ni siquiera suficiente. Y se consuelan como pueden, o más bien, hacen todo para no consolarse completamente. Pero todos, creyentes o incrédulos, deben morar, al menos aquí abajo, en la finitud del amor y, por tanto, también (porque se querría infinito) en su incompletud. Eso es lo que se llama la ética, y lo que la vuelve necesaria.

En este cuarto orden, ya lo habrán adivinado, se encuentran los tres amores de los que hablé hace unos instantes: el amor a la verdad, el amor a la libertad y el amor a la humanidad o al prójimo. El amor interviene, pues, en los órdenes precedentes, pero sin abolirlos, y más como motivación (para el sujeto) que como regulación (para el sistema). La economía, por otra parte, bastaría para probarlo: el amor por el dinero o por el bienestar actúa ahí, evidentemente, pero sin bastar, sin embargo, para procurar uno u otro. El amor a la verdad, de un modo similar, puede ser una motivación, en el orden n° 1 (especialmente para los científicos), pero no equivale a una demostración, como tampoco el amor a la libertad, en el orden n° 2, es suficiente para la democracia. ¿Y el amor al prójimo? Sólo podría reemplazar a la moral, suponiendo que pudiese existir sin ella, si reinara, lo que está lejos de ser el caso. Por eso tenemos necesidad de estos cuatro órdenes a la vez, en su independencia al menos relativa (cada uno tiene su propia lógica) y su interacción (no puede existir sin los otros). Los cuatro son necesarios, pero ninguno es suficiente.

CAPÍTULO III

El capitalismo, ¿es moral?

Todos nosotros nos vemos confrontados (entregando el eventual quinto orden a la fe o a la no fe de unos y otros) a estos cuatro órdenes comunes, que resumo: el *orden tecnocientífico* (o económico-tecnocientífico), estructurado internamente por la oposición de lo posible y de lo imposible, pero incapaz de limitarse a sí mismo; limitado por tanto, desde el exterior, por un segundo orden, el *orden jurídico-político*, el cual está estructurado internamente por la oposición de lo legal y de lo ilegal, pero igualmente incapaz como el precedente para limitarse a sí mismo; limitado por tanto a su vez, desde el exterior, por un tercer orden, el *orden de la moral* (el deber, la prohibición), el cual está completado, «abierto por arriba», hacia un cuarto orden, el *orden ético*, el orden del amor.

1. Moral y economía

¿En qué sentido esta distinción de los órdenes, que acabo de bosquejar ante ustedes, me permite contestar a la pregunta-título: «El capitalismo, ¿es moral?»?

Me permite responder lo siguiente: pretender que el capitalismo es moral, o incluso querer que lo sea, sería pretender que el orden nº 1 (el económico-tecnocientífico) esté intrínsecamente sometido al orden nº 3 (el orden moral), lo que me parece *excluido por su tipo respectivo de estructuración interna*. Lo posible y lo imposible, lo posiblemente verdadero y lo ciertamente falso, no tienen nada que hacer con el bien y el mal.

Es lo que vuelve al cientificismo y, por tanto, también al economicismo, especialmente temibles, y tanto más cuanto más progresan las ciencias y las técnicas. «La verdad sin la caridad no es Dios», decía Pascal.[1] No por ello es menos verdadera, sino menos humana: siempre es legítimo buscarla, pero nunca es aceptable contentarse con ella. Es sabido desde Rabelais: «Ciencia sin conciencia no es más que la ruina del alma». Por lo demás, las ciencias no son la verdad (son sólo el conocimiento, siempre parcial y relativo, que tenemos de ella), y el cientificismo no es la ciencia: no es más que la ideología (en tanto que tal no científica) que pretendería que las ciencias se bastasen para todo, y especialmente que hicieran las veces de moral. Rechazar el cientificismo no es rechazar las ciencias, sino negarse a hacerse ilusiones con ellas. Re-

1. *Pensamientos*, 926-582.

chazar el tecnocratismo no es condenar la técnica, sino rechazar abandonarse a ella.

Esto vale especialmente para la economía. Las ciencias no tienen moral; las técnicas, tampoco. ¿Por qué la economía, que es a la vez una ciencia y una técnica, habría de tener una?

Algunos ejemplos para ilustrar este punto.

Un contable recuerda a su cliente que dos más dos son cuatro... Imaginen la cara que pondría el contable si el cliente le respondiese: «Sí, sí, es lo que suele decirse; pero ¿es moral todo eso?». Cuando se ve lo difícil que resulta la vida, que dos más dos sumaran cinco, al menos en ciertos casos, sería efectivamente más ventajoso para todo el mundo... El contable pensará, sin embargo, de otro modo. Respondería más o menos: «¡Alto ahí, me da miedo! En este momento, no hago moral, sino que hago aritmética: en aritmética, no hay moral». El gran lógico Carnal decía, a principios del siglo XX: «En lógica, no hay moral». Tenía razón. En aritmética, tampoco.

Ustedes invitan a un físico para una conferencia-debate. Él les explica la gran ecuación de Einstein, $E = mc^2$, la energía es igual al producto de la masa por el cuadrado de la velocidad de la luz... Imaginen la cara que pondría si uno de ustedes les objetase: «Sí, sí, es lo que suele decirse; pero ¿es moral todo eso, si se tiene en cuenta que es lo que hace explotar las bombas atómicas?». El físico les contestaría: «¡No estamos hablando de lo mismo! En este momento, no me estoy dedicando a la moral, sino a la física. ¡En física no hay moral!».

Miren el parte meteorológico, una noche, en la televisión. Está lloviendo, por hipótesis, desde hace seis

semanas. Y de pronto, la mujer o el hombre del tiempo les dice con un tono alegre: «Mañana, amigos míos, va a hacer buen tiempo. Es cierto, añade, porque, con lo que ha caído desde hace seis semanas, si siguiera lloviendo mañana, ¡sería realmente inmoral!». Ustedes se dirían: «¡Esta vez, ha patinado por completo!». Porque ustedes saben perfectamente que, en meteorología, no hay moral.

No hay moral en aritmética, no hay moral en física, no hay moral en meteorología... ¿Por qué habría de quererse que la hubiera en economía?

Sé por qué todo el mundo lo querría... Es lo que me objetó, con mucha virulencia, una buena mujer, hace algunos años, tras una de mis conferencias sobre este tema. Se desarrollaba en Namur, en Bélgica, algunos meses después del cierre de Renault-Vilvoorde. Nuestros amigos belgas están especialmente agitados contra el capitalismo en general, y el francés en particular... Yo había utilizado, durante mi exposición, los tres ejemplos que acabo de traer a colación. En el debate, una mujer se apoderó del micrófono, muy irritada contra mí, y protestó: «¡Eso que ha dicho es realmente escandaloso! ¡Usted confunde cosas que no tienen nada que ver!». Y explicó: «La aritmética son números; la física son partículas; la meteorología son masas de aire, presiones... Pero ¡la economía son hombres y mujeres! ¡Es completamente diferente!».

Yo le respondí: Bien, de acuerdo, pongamos otro ejemplo. Imaginen a un empresario, que trabaja por ejemplo en la industria agroalimentaria, digamos un pastelero industrial, que medita una inversión para su empresa... Para tomar su decisión en las mejores condiciones, llama a un consejero. «Estoy meditando —le

explica— una inversión, gravosa para mi empresa, pero creo que posiblemente decisiva para los próximos diez años. ¿Por qué le hice venir? Porque para tomar mi decisión, especialmente para realizar mis cálculos de amortización y de rentabilidad, necesito saber cómo va a evolucionar la cotización del cacao durante estos diez años.» Imaginen la cara que pondría el director de la empresa si el consejero le respondiera:

«—¡Bueno, señor presidente-director general, no hay ningún problema! La cotización del cacao tiene que subir sensiblemente.

»— ¿Ah sí? ¿Y por qué? ¿Qué es lo que le permite ser tan optimista?

»— Es muy simple, responde el consejero: hace tanto tiempo que es tan baja que si no subiera ¡sería realmente demasiado inmoral!».

El consejero sería despedido en el acto, o más verosímilmente, si es un empleado, sería dado de baja por larga enfermedad... Porque todo el mundo se da cuenta de que está loco. Porque, en el fondo, todos sabemos que la moral nunca hace subir o bajar la cotización del cacao, ni de cualquier mercancía, aunque fuera un céntimo por tonelada. Y que, en este sentido, tampoco en economía hay moral.

La economía son los hombres y las mujeres, en efecto, pero no obedece a ninguno de ellos, ni siquiera a su suma. Que todo el mundo desee el crecimiento, eso nunca ha sido suficiente para impedir una recesión. Que todo el mundo desee la prosperidad, nunca ha sido suficiente para impedir la miseria. ¿Cómo iba a ser moral la economía, si no tiene voluntad ni conciencia? No hay una «mano invisible», que sería la del mercado (eso no era, en Adam Smith, más

que una metáfora), pero todavía menos una voluntad oculta: sólo hay, como decía Althusser,[2] «procesos sin Sujeto ni Finalidad(es)». A menudo, se entiende mal la frase: se cree que ignora el papel de los individuos. Se equivocan. Significa, sencillamente, que la historia no es una *persona*, que, por tanto, no está dotada de voluntad ni persigue ninguna meta. ¡Eso no es una razón para que el individuo, por su parte, deje de querer y de actuar! Lo mismo ocurre con la economía. No es una persona, que tendría su voluntad, sus preferencias y sus metas. ¿Cómo habría de tener una moral? ¡Nos corresponde a nosotros, que somos a buen seguro sujetos, el ser morales, aquí y ahora, sin esperar que la economía, en tanto que proceso, se vuelva moral!

Se me objetará que la economía postula que los individuos tienen un comportamiento racional: que cada uno de ellos tiende a maximizar su bienestar. ¿No es ése ya un enfoque moral? No. Primero, porque se trata de interés y no de deber; luego, porque lo que es racional no es siempre razonable; y finalmente, sobre todo, porque un comportamiento racional no es por ello virtuoso. Un asesino puede tener un comportamiento racional (tender a maximizar su bienestar), pero no es menos culpable por eso.

Podría multiplicar los ejemplos. ¿Por qué salimos de la inflación, en el curso de la década de 1980? Los economistas no se ponen de acuerdo; proponen varias explicaciones posibles, por otra parte más comple-

2. Louis Althusser, «Remarque sur une catégorie: "Procès sans Sujet ni Fin(s)"», en *Réponse à John Lewis*, Maspero, 1973, págs. 69-76.

mentarías que opuestas. Pero hay una explicación que ningún economista propuso nunca ni propondrá jamás: es la que pretendería que si, en el curso de la década de 1980, salimos de la inflación, fue por razones morales. Y sin embargo, y es lo que más me interesa en el último ejemplo, todos teníamos excelentes razones morales para querer salir de la inflación. Sí. Pero todos sabemos que no salimos por razones morales.

Mi tesis es radical: en este primer orden (el orden económico-tecnocientífico), nada es nunca moral. Y al mismo tiempo, nada es nunca rigurosamente inmoral. Para poder ser inmoral, es necesario poder ser moral. Ustedes y yo podemos ser inmorales porque podemos ser morales. La lluvia cae, pero nunca es ni moral ni inmoral. Sólo los niños pequeños piensan que la lluvia es amable cuando hace crecer las flores o las legumbres, y mala cuando produce inundaciones o les impide jugar al fútbol... Todos nosotros sabemos perfectamente que nunca es amable ni mala, ni moral ni inmoral: está sometida a leyes, a causas, a una racionalidad inmanente, que no tiene nada que ver con nuestros juicios de valor. Y sucede lo mismo, por supuesto, con las cotizaciones del petróleo o del euro: no dependen de ninguna manera de la moral, sino de la marcha general de la economía, de las relaciones de fuerza (incluso políticas: el poder norteamericano, por ejemplo, es también un elemento del orden n° 1) a escala mundial, y en definitiva, de la oferta y la demanda. Carecen de deber: se contentan con hacer su tarea, y perdonen la expresión, de materia prima o de moneda.

Eso no impide que factores psicológicos puedan intervenir (y necesariamente intervienen) en la econo-

mía. Cualquier mercado, por ejemplo, requiere confianza. Pero esta *confianza* es un problema psicológico y sociológico, que pertenece, por este motivo, al orden nº 1 (es un objeto posible para las ciencias humanas), y no a la moral. Por otra parte, se refiere menos a los individuos que al propio mercado. Cuando compro un traje o un coche, no tengo necesidad de conocer personalmente al fabricante o al vendedor, y todavía menos de estar en condiciones de juzgar (¿quién puede?) su moralidad. El estado del mercado (incluso en su dimensión jurídica, que lo limita desde el exterior) me inspira una confianza suficiente para permitirme la compra. ¿Es un malvado este comerciante? No sé nada, no tengo necesidad de saberlo. Eso no me impedirá realizar con él negocios muy honrados. ¿Es un santo? Tampoco lo sé, y eso no me impedirá realizar con él, en este caso, compras poco juiciosas. Es evidente que uno evita abastecerse entre estafadores reconocidos; pero esta evidencia es económica, no moral (sólo sigo mi interés), lo que explica, por otra parte, que la mayoría de los estafadores reconocidos ya hayan sido eliminados por el propio mercado. El mercado requiere confianza y castiga a quienes la traicionan. Pero esta confianza, y este castigo, y es por otra parte lo que los vuelve tan eficaces, no pertenece a la moral. Pertenecen al mercado (o, cuando el mercado no basta, al derecho). Y está bien así. Si fuera necesario estar en condiciones de juzgar el valor humano de cada comerciante antes de ir de compras, ¿qué quedaría del comercio?

En este primer orden, nada es nunca moral, nada es nunca inmoral, porque todo es *amoral*, dando al prefijo *a-* su sentido puramente privativo. Decía que

las ciencias no tienen moral. Tampoco el objeto que se otorgan. Esto también vale, señalémoslo de paso, para la moral misma, considerada en tanto que objeto. Una ciencia de las costumbres, que incluyera un estudio científico (sociológico, psicológico, histórico...) de las representaciones morales, es evidentemente posible. Pero esta ciencia consideraría la moral como un hecho, que podría explicar (mediante causas), pero no juzgar (en referencia a valores). Es lo que había visto Wittgenstein, en su *Conferencia sobre ética.** Un libro, aunque fuera infinito, que contuviera la descripción completa del mundo y, por tanto, el conjunto de todas las proposiciones verdaderas, describiría especialmente el conjunto de nuestros juicios de valor, pero no los juzgaría. «Sólo habría en él hechos y hechos y hechos, pero no moral.»[3] Conocer no es juzgar: la moral carece de toda pertinencia para describir o para explicar cualquier proceso que se desarrolle en este primer orden.

Esto vale en particular para la economía, que forma parte de este primer orden, y por tanto también para el capitalismo.

¿Qué es la economía? Es a la vez una ciencia (*economics*, en inglés) y el objeto que estudia (*the economy*): es todo lo que concierne a la producción, el consumo y el intercambio de bienes materiales —mercancías o servicios—, tanto a la escala de los individuos y las em-

* Barcelona, Paidós, 1989.

3. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Gallimard, col. «Idées», 1982, pág. 146 (traducción francesa de J. Fauve, que modifico ligeramente) (trad. cast.: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1996).

presas (microeconomía) como a escala de la sociedad o del mundo (macroeconomía). La economía de mercado no es más que un caso particular. El mercado es el encuentro entre la oferta y la demanda. La economía de mercado es la que se somete libremente (por la mediación de la moneda y bajo reserva de la competencia) a este encuentro y, por tanto, a la ley de la oferta y la demanda. Concretamente, esto significa que cualquier mercancía tiene un precio, desde luego fluctuante, que es suficiente, económicamente, para medir su valor. Esto implica que todo lo que no se puede vender —todo lo que no tiene precio— escapa a la economía, pero no consigue, por eso mismo, gobernarla. La cotización del cacao, para seguir con este ejemplo, está sometida a la ley de la oferta y la demanda. La moral no saca provecho de ello. Pero la economía no saca más de la moral. Que todo individuo, desde un punto de vista moral, tenga derecho a comer hasta hartarse, eso no dice nada sobre los medios económicos para conseguirlo.

Distinción de órdenes. No es la moral la que determina los precios, sino la ley de la oferta y la demanda. No es la virtud la que crea el valor, sino el trabajo. No es el deber el que gobierna la economía, sino el mercado. El capitalismo, y es lo menos que se puede decir, no es una excepción. Por tanto, a mi pregunta-título: «El capitalismo, ¿es moral?», mi respuesta es: No. Pero, por supuesto, hay que precisarla (no digo matizarla). El capitalismo no es moral, pero tampoco es inmoral: es —pero entonces total, radical, definitivamente— *amoral.*

Extraigo una primera conclusión que me parece importante: si pretendemos que haya moral en una

sociedad capitalista (ahora bien, es necesario que la haya también en una sociedad capitalista), esta moral sólo puede venir, como en toda sociedad, de otro lado distinto de la economía. ¡No esperéis que el mercado sea moral por vosotros!

2. El error de Marx

Esta amoralidad profunda del capitalismo no basta para condenarlo. Primero, porque es la de la economía, en general, de la que apenas se puede prescindir. Luego, porque ya no tenemos, que yo sepa, modelo alternativo creíble que oponer al capitalismo. Y finalmente, uno se da mucha más cuenta retrospectivamente, porque es lo que ha constituido la fuerza del capitalismo, al menos en parte, en su rivalidad contra el socialismo marxista, siempre estorbado por su exigencia, al menos inicial, de moralidad. Es forzoso reconocer que la racionalidad inmanente y amoral del capitalismo le hizo prevalecer contra la moralidad pretendidamente razonable y trascendente (porque procedía de otro orden: del orden político) del socialismo supuestamente científico.

El objetivo de Marx, en el fondo, fue moralizar la economía. Quería que el orden n° 1 estuviera finalmente sometido al orden n° 3. Es lo que se discute, en su obra, en torno a las nociones de alienación y explotación. Están en la frontera entre la economía y la moral, puesto que aseguran el paso de una a la otra. Marx quería acabar con la injusticia, no mediante una simple política de redistribución, cuyos límites percibía bien, ni mucho menos contando con

la conciencia moral de los individuos, en la que apenas creía, sino inventando un sistema económico diferente, que volviera por fin a los seres humanos económicamente iguales. Moralmente, no se podría negarle la razón. Pero, económicamente, ¿cómo habría de ser posible? La debilidad de Marx es que carece de los medios antropológicos para su política. Ahora bien, su antropología es justa. Como buen materialista, piensa que los hombres se mueven, en primer lugar, por su interés o por lo que juzgan ser tal. Incluso va más lejos de lo que yo iría personalmente: «Los individuos persiguen *únicamente* su interés particular, el cual, en su opinión, no coincide en absoluto con el interés común».[4] Pero entonces, ¿por qué habrían de someterse a éste? Y si no lo hacen, ¿qué queda del comunismo? Ahí es donde reside la dimensión utópica del marxismo.[5] Para que el comunismo, tal como Marx lo había concebido, tuviera una oportunidad de éxito, era necesaria al menos una cosa: que los hombres dejen de ser egoístas y pongan finalmente el interés general por encima de su interés particular. Si se lograra esto, el comunismo tendría una oportunidad de éxito. De otra manera, no. Era, pues, inevitable que fracasara (es fácil decirlo retrospectivamente, lo concedo, pero puesto que nos encontramos efectivamente fuera de tiempo, hay que

4. *L'Idéologie allemande*, I, Bibl. de la Pléiade, t. III, pág. 1.064 (la cursiva es de Marx) (trad. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994). Por supuesto, Marx tendrá empeño en «dialectizar» esta oposición: véase *ibid.*, II, las págs. 1.203 y sigs.

5. Sobre esto he hablado extensamente en mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, *op. cit.*, cap. II, sección 5.

sacarle partido...), porque los hombres son egoístas y ponen siempre, a escala de los grandes números, su interés particular por encima del interés general. Por tanto, era poco más o menos inevitable que el comunismo se volviera totalitario, porque fue necesario imponer por la fuerza lo que la moral, muy rápido, se reveló incapaz de obtener. Fue así como se pasó de la hermosa utopía marxista, en el siglo XIX, al horror totalitario que todo el mundo conoce, en el XX. Había que renunciar al sueño o transformar a la humanidad. Se acometió la transformación (propaganda, lavado de cerebro, campos de reeducación, hospitales psiquiátricos...), y fue el sangriento fracaso que conocemos.

La genialidad del capitalismo, al contrario, o más bien (porque nadie lo inventó) su propia lógica, su esencia actual y activa, como diría Spinoza, su potencia intrínseca (su *conatus*),[6] consiste en no pedir a los individuos nada distinto, para funcionar más o menos, que ser exactamente lo que son: «Sed egoístas, ocupaos de vuestro interés, si es posible de un modo inteligente, y todo irá no precisamente lo mejor posible en el mejor de los mundos posibles, lo que no es más que un sueño, sino más o menos satisfactoriamente en el más eficaz de los mundos económicos reales, que es el mercado». Pensamos en la célebre frase de Guizot, que se le reprochó a menudo y tontamente: «¡Enriqueceos!». Frase antipática, no lo igno-

6. Véase *Ética*, III, proposiciones 6 y 7, con las demostraciones. Sobre la aplicación de esta noción a la vida social y política, véase el prefacio que Laurent Bove redactó para el *Tratado político*, *op. cit.*, de Spinoza.

ro, aun cuando se cite íntegramente,[7] pero que no por eso es quizá menos verdadera, o más bien (porque una exhortación no es ni verdadera ni falsa), que expresa mejor el espíritu del capitalismo: que no tiene necesidad de ser simpático para existir, ni siquiera para triunfar.

El error simpático y nefasto de Marx, al contrario, y a pesar de sus denegaciones positivistas o cientificistas, fue en el fondo querer instituir la moral como economía. Acabar con la explotación del hombre por el hombre, con la alienación, con la miseria, con las clases sociales, con el propio Estado, ofrecer a todo individuo, sea cual sea su talento o su oficio, la plena satisfacción de sus necesidades (es la famosa frase de la *Crítica al programa de Gotha*, que caracterizaba al comunismo con el principio «¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!», y ya no, como en el socialismo, «A cada uno según su trabajo»), hacer, de ahí en adelante, que la riqueza se destine por fin, prioritariamente, a quienes trabajan, y no a quienes poseen, a quienes carecen de todo (los proletarios), y no, como en el capitalismo, a quienes ya son ricos, en fin, asegurar, de ahí en adelante y cada vez más, el reino de la justicia y de la igualdad... Moralmente, no se podría pensar nada mejor. Pero ¿mediante qué milagro económico podría realizarse? Ése sería el ideal. Razón de más, diría una mente lúcida, para no creer en él.

7. «Enriqueceos por medio del trabajo y el ahorro.» La frase, a menudo citada, quizá sea apócrifa (véase G. de Broglie, *Guizot*, Perrin, 1990, págs. 333-334).

3. El becerro de oro

Ésa no es una razón para tirar a Marx al cubo de basura. Su visión del comunismo es obsoleta. Su análisis del capitalismo real, en muchos aspectos, sigue siendo uno de los más convincentes.

Es todavía menos una razón para ponerse a adorar al capitalismo. Es preferible pensarlo en su verdad, lo que basta para disuadir, por otra parte, de creer en él (en el sentido casi religioso del término).

¿Qué es el capitalismo? Les propondré dos definiciones, ambas pertinentes y complementarias.

La primera, que es muy clásica, es más bien descriptiva o estructural: dice cómo está hecho el capitalismo. Es la definición de Marx, pero que retoma o prolonga la de la economía clásica inglesa. Desde un punto de vista descriptivo o estructural, se dirá que *el capitalismo es un sistema económico fundado en la propiedad privada de los medios de producción y de intercambio, en la libertad del mercado y en el salariado* (esta última característica no es más que la aplicación de las dos primeras al mercado de trabajo: es la razón por la cual el capitalismo es el triunfo de la economía de mercado). Quienes poseen la empresa (los accionistas) harán trabajar —sobre la base de un contrato voluntario y a cambio de un salario— a quienes no la poseen (los empleados). Los accionistas sólo tienen interés porque los trabajadores producen más valor del que reciben (su salario): es lo que Marx llama la plusvalía. Esto sigue siendo verdadero, por lo demás, en un país socialista: es necesario que los que trabajan produzcan más valor del que consumen, porque no todo el mundo lo produce, mientras que todos (incluidos los ni-

ños, los jubilados, los enfermos...) lo consumen, porque hay que invertir y asumir los gastos no productivos de la vida social (por ejemplo, la justicia o el ejército). Lo característico del capitalismo no es la producción de la plusvalía por los trabajadores, sino su apropiación, al menos parcial, por aquellos que poseen los medios de producción. Lo que no quiere decir que los capitalistas no trabajen también, si lo desean (es lo que hacen los patronos propietarios), pero no están obligados. Tampoco quiere decir que los empleados no posean asimismo acciones de su propia empresa, si pueden, pero no dejan de ser empleados por eso. La oposición entre el capital y el trabajo, sea lo que fuere de unos y otros (que el patrón sea propietario o no, que haya o no un accionariado empleado), sigue siendo pertinente: es esencial al capitalismo.

¿Cuál es la consecuencia práctica? Para el problema que nos ocupa, adopta, en primer lugar, la forma de una tautología: la empresa pertenece a quien o a quienes la poseen. Pero hay tautologías temibles. Si la empresa pertenece a quienes la poseen (los accionistas), está por tanto a su servicio: propiedad equivale a uso. Entonces, el MEDEF dice cualquier cosa y el CJD dice cualquier cosa, cuando intentan hacernos creer que la empresa está al servicio de sus clientes y de sus empleados: ¡eso no puede ser cierto, puesto que está al servicio de sus accionistas!

Exagero un poco los trazos para hacerme entender y porque estoy harto de lo socialmente correcto. ¡Por supuesto que la empresa está al servicio *también* de sus clientes! Pero ¿por qué razón? ¡Porque la única forma de satisfacer al accionista es, evidentemente, satisfacer al cliente! Pero, que yo sepa, en un país ca-

pitalista no es para satisfacer al cliente por lo que se quiere satisfacer al accionista. Con claridad, sucede lo contrario: es para satisfacer al accionista por lo que se quiere satisfacer al cliente (incluso al venderle, si encuentra placer en ello, productos que le causan perjuicio: tabaco, alcohol, programas de televisión embrutecedores...). ¡Por supuesto que la empresa está al servicio también, al menos parcialmente, de sus empleados! Pero ¿por qué razón? ¡Porque la única forma de satisfacer de forma duradera al cliente, y por tanto al accionista, consiste evidentemente en satisfacer al menos en parte a sus empleados! Pero, por favor, ¡que no se nos intente hacer creer que se trata de una nueva Santísima Trinidad, en que las tres «Personas» estarían en un mismo plano de igualdad! Eso no es cierto, nunca ha sido cierto ni lo será jamás: en un país capitalista, los empleados están al servicio de los clientes, que se ponen al servicio del accionista. A eso es a lo que se llama el comercio. Si esto no os gusta, no le quitéis el gusto a los demás.

A fin de cuentas, el sistema dio prueba de sus capacidades desde hace bastante tiempo como para que no haya ya necesidad de inventarle engañosas justificaciones morales. Un sistema económico está hecho para crear riqueza, si es posible con el menor coste social, político y ecológico. Desde estos tres puntos de vista, el capitalismo ha prevalecido con creces —a pesar de sus defectos y a veces gracias a ellos— sobre el colectivismo. Y que así conste. El error consistiría en creer que la riqueza es suficiente para hacer una civilización, o incluso una sociedad que sea humanamente aceptable. Por eso es también necesario el derecho y la política. Y como tampoco bastan la política y el

derecho, todavía son necesarios la moral, el amor, la espiritualidad... ¡No esperemos que la economía los reemplace!

Pero voy a mi segunda definición. Ya no es descriptiva, sino funcional: no dice cómo está hecho el capitalismo, sino para qué sirve. Desde un punto de vista funcional, propongo la definición siguiente: *el capitalismo es un sistema económico que sirve para producir, mediante la riqueza, más riqueza.* No hago más que retomar una de las definiciones canónicas de lo que es un capital: la riqueza creadora de riqueza. Si ustedes tienen un millón de euros, en lingotes o en billetes de banco, escondido en el sótano, no son por eso capitalistas. Son ricos, pero también imprudentes e imbéciles. No son capitalistas: su riqueza no crea riqueza. En cambio, si ustedes tienen 1.000 euros en acciones en el banco, a su modesto nivel, son capitalistas: su riqueza crea riqueza (o al menos tiene una posibilidad de crearla: no hay inversión capitalista sin riesgo).

¿Cuál es la consecuencia práctica para el problema que nos ocupa? Es totalmente instructiva: en un país capitalista, por razones que responden a la esencia misma del sistema (transformar la riqueza en fuente de enriquecimiento), *el dinero llama al dinero*, como suele decirse, es decir, no va a parar a aquellos que estarían más necesitados de él (los más pobres), sino a quienes tienen menos necesidad, al menos objetivamente, porque ya tienen de sobra. Hay que reconocer, desde este punto de vista, que si fuera absolutamente necesario atribuir al capitalismo uno de los calificativos «moral» o «inmoral», ¡el segundo sería mucho más apropiado! En mi opinión, esto sería una tontería

(porque la profunda amoralidad del capitalismo le impide incluso ser inmoral), ¡pero menor, sin embargo, que considerarlo moral! Hay quienes se enriquecen sin trabajar, y quienes se extenúan trabajando y siguen siendo pobres. ¿Les parece eso moral? Me dirán que un rico puede arruinarse y que un pobre puede hacer fortuna... Sí, eso ocurre a veces. Pero, en fin, al nivel de los grandes números, es inútil la foto, como se dice hoy en día. La mejor manera de morir rico, en un país capitalista (pero también era el caso, y quizá más, en un país feudal), sigue siendo nacer rico. Si uno nace con mil millones de euros en su cuna, ¡tendría que estar ciertamente loco, o que su banquero fuera totalmente incompetente, para que no muriera con mucho más que mil millones de euros en su féretro, o más bien en su testamento! El dinero llama al dinero. La mejor manera de enriquecerse en un país capitalista es ser rico. Es lo que reprobaba Marx, y con él a todos los socialistas utópicos del siglo XIX. Y tenían razón de estar contrariados. Sólo se equivocaron en los medios de hacerle frente.

El error de Marx, decía, fue querer someter la economía a la moral, no desde el exterior (como si la economía pudiera y debiera someterse a la conciencia moral de los individuos: Marx no comete esas ingenuidades), sino *desde el interior*, inventando un sistema económico intrínsecamente justo, al haberse liberado de la explotación del hombre por el hombre (el comunismo). Fue querer instituir la moral como economía. Hay que tener cuidado, ahora que el comunismo ha muerto, de no caer en el error opuesto: ¡hay que tener cuidado de no instituir la economía como moral! «El capitalismo —nos dicen algunos— es la vida

y la libertad: recompensa el trabajo y el ahorro, el riesgo, el espíritu empresarial, la inventiva, la creatividad...» ¡Tanto peor para los pobres si son demasiado tontos para entenderlo o para desempeñar su papel! Y dejarse guiar por las cotizaciones de la Bolsa como otras Tablas de la Ley... Es otro contrasentido, o más bien el mismo (confundir la moral y la economía), pero invertido, en beneficio, esta vez, de la economía. Como demuestra suficientemente la biología, la vida tampoco es moral. ¿Por qué habría de serlo la economía? La vida devora, la vida mata. ¿Ése es el modelo que se quiere proponer a nuestras sociedades? Deseo entender que algunos, desde su punto de vista, para pensar la sociedad, pretendan sustituir a Marx por Darwin. Equivale a tomar partido por los más fuertes contra los más débiles. Allá ellos. ¡Pero que no nos exijan considerarlo una moral! El capitalismo está para crear riqueza. Lo consigue demasiado bien para que tengamos necesidad de engañarnos sobre él. ¿Aceptarlo? Parece razonable, en la medida en que no tenemos nada mejor que poner en su lugar. Pero eso no es una razón para arrodillarse ante él.

Pretender convertir el capitalismo en una moral sería hacer del mercado una religión,[8] y de la empresa, un ídolo. Eso es precisamente lo que debe evitarse. Si el mercado se convirtiera en una religión, sería la peor de todas, la del becerro de oro. Y la más ridícula de las tiranías, la de la riqueza.

8. Por la conjunción de la verdad y el valor, que me parece esencial en todo discurso religioso: lo Verdadero y el Bien serían lo mismo. Véase a este respecto el artículo «Dios» de mi *Dictionnaire philosophique*, PUF, 2001 (trad. cast.: *Diccionario filosófico*, Barcelona, Paidós, 2003).

CAPÍTULO IV

La confusión de los órdenes: ridículo y tiranía, angelismo o barbarie

Acabo de pronunciar estas dos palabras, *ridículo* y *tiranía*, de las que decía, en mi introducción, que designaban nociones pascalianas.

Esto nos conduce a mi tercer punto: contra la confusión de los órdenes, contra la tiranía y el ridículo.

1. Ridículo y tiranía según Pascal

¿Por qué nociones *pascalianas*? Porque al leer o releer los *Pensamientos* de Blaise Pascal, si se hace con atención, uno puede ver que Pascal se sirve de estas dos palabras, «ridículo» y «tiranía», en un sentido en cierto modo peculiar.

Comencemos por el ridículo. Lo que Pascal entiende con esta palabra no es tan sólo algo que se preste a risa: habla de *ridículo* cada vez que se da, como también dice y antes que yo, *confusión de los órdenes*. Los *órdenes* pascalianos no son los mismos que los

míos. Son tres, que recuerdo a título informativo: el orden de la carne, el orden del espíritu o de la razón y, finalmente, el orden del corazón o de la caridad. Cada vez que se confunden dos o tres de estos órdenes, Pascal escribe en sustancia: «¡Cuidado, eso es ridículo!».

Podemos leer esto, por ejemplo, en los *Pensamientos*: «El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que procede por principio y demostración. El corazón tiene otro. No se prueba que se deba ser amado exponiendo por orden las causas del amor; eso sería ridículo».[1] ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir, señores, que si ustedes abordan a una joven en la calle, mañana o dentro de un rato, diciéndole: «Señora, señorita, le demostraré racionalmente que debe amarme», ella se reirá en sus narices. Y se reirá en sus narices no porque le haga gracia, lo que sería, como todo el mundo sabe, un excelente comienzo, sino porque le resultaría ridículo, ¡lo que sería un comienzo mucho menos halagüeño! Y si ella fuera un poquito culta, o si hubiera asistido a mi conferencia, les diría: «Pero, pobre hombre, ¡usted es ridículo! Relea a Pascal: *el corazón tiene sus razones que la razón ignora...*». Otro célebre fragmento,[2] como ustedes saben, de los *Pensamientos*.

El ridículo, pues, es la confusión de los órdenes. ¿Qué es entonces la tiranía? Es el ridículo en el poder, o dicho de otra manera, la confusión de los órdenes

1. *Pensamientos*, 298-283.

2. En este caso, el fragmento 423-277. Sobre el ridículo que consiste en confundir el orden del corazón y el orden de la razón, véase también el fragmento 110-282.

erigida en sistema de gobierno. De la tiranía, Pascal proporciona la siguiente hermosa definición: «La tiranía consiste en el deseo de dominación, universal y fuera de su orden».[3] Un tirano, para Pascal, no es alguien que gobierna con autoridad, como se piensa a veces en nuestra época, reñida con la idea misma de poder. La autoridad es una virtud, para Pascal, cosa que la tiranía no podría ser. No, el tirano no es alguien que gobierna con autoridad, sino alguien que gobierna, o pretende gobernar, en un orden en el que no tiene ninguna legitimidad para hacerlo: es alguien, como dice excelentemente Pascal, que quiere «obtener por un medio aquello que no se puede obtener más que por otro».[4] Por ejemplo, me limito a seguir el texto, alguien que quiere ser amado porque es fuerte, u obedecido porque es culto, o temido porque es noble...[5] «Así, estos razonamientos son falsos y tiránicos —añade Pascal—: soy noble, luego se me debe temer; soy fuerte, luego se me debe amar; soy...»[6]

Pascal deja la frase en suspenso. Se podría completar sin dificultad: «Soy culto, luego se me debe obedecer». O bien: «Soy fuerte, luego se me debe creer...».

Salta a la vista que las dos nociones de *ridículo* y de *tiranía* van a la par, salvo en la cuestión del poder (real o pretendido: si la tiranía es efectiva o sólo reivindicada). El tirano es el rey que quiere ser amado (paternalismo o culto de la personalidad: ningún rey

3. *Ibid.*, 58-332.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

fue tan amado como Stalin), es el rey que quiere ser creído (Stalin, «el mayor sabio del siglo XX», decían sin bromear los estalinistas de la época), pero también es el sabio que quiere reinar o el amante que quiere ser obedecido...

Imaginemos —apenas me aparto de Pascal— un rey que dijera: «Soy fuerte, luego se me debe amar». No cuesta imaginarlo, porque todos los reyes lo dicen, o lo sugieren, o aspiran a ello, incluso cuando su realeza sólo tiene la magnitud de una empresa o de un aula universitaria... «Amadme: ¡soy vuestro patrón!» «Amadme: ¡soy vuestro profesor!» Es ridículo: confusión de los órdenes. Tú eres fuerte —tú eres el rey, tú eres el patrón (dejemos aparte a los profesores, que cada vez son menos fuertes, ay)—, luego hay que temerte, luego hay que obedecerte. Pero ¿por qué quieres que se te ame? ¡Lo que es amable no es precisamente la fuerza!

«Amadme, soy vuestro patrón», que es en rasgos generales la divisa oculta del paternalismo, es el ridículo patronal. «Amadme, soy vuestro profesor», que es la divisa oculta de una cierta forma de paternalismo y de narcisismo pedagógicos, es un ridículo profesional. Y ambos son tiránicos si pretenden imponerse o lo consiguen. La empresa o la escuela no son la familia (en la familia, reina el amor, o debe reinar; en la escuela o en la empresa, no). No están los profesores o los patronos para ser amados. Y si se les ama, que puede suceder, no podría ser simplemente por el hecho de ser profesores o patronos...

También es ridículo, podría haber añadido Pascal, el rey que dice: «Soy fuerte, luego se me debe creer». O el patrón que dice: «Es cierto, porque soy el pa-

trón». Ridículo: confusión de los órdenes. «Tú eres fuerte —eres el rey, eres el patrón—, luego se te debe temer. Tú eres fuerte, luego se te debe obedecer.» Pero ¿por qué quieres que se te crea? No es la fuerza la que merece *crédito*, como dice Pascal,[7] sino el saber, la competencia, la buena fe... Decir (o pensar, o sugerir) «Es cierto porque yo soy el patrón» es confundir los órdenes: es ser ridículo.

Entonces, ¿hay que renunciar al amor? ¿A la confianza? Por supuesto que no. No se puede reprochar que un individuo, ya sea profesor o patrón, quiera ser amado o creído. ¿Quién no prefiere ser amado a ser detestado o desdeñado? ¿Quién no prefiere ser creído a no serlo? El ridículo (y por tanto también la tiranía, cuando se tiene poder) consiste en querer ser amado o creído no sólo *en calidad*, lo que es inevitable,[8] sino en función de cualidades (en este caso, el poder, el puesto, la función) que no tienen aquí ninguna pertinencia.

Para hacerse obedecer, es suficiente más o menos con ser el patrón (y en principio, debería bastar con ser el profesor). Digamos que eso forma parte del oficio. Para hacerse amar, nunca ha sido suficiente con ser el patrón: para hacerse amar, hay que ser *amable*, ¡y es algo completamente diferente!

Para hacerse creer, nunca ha sido suficiente con ser el patrón: para hacerse creer, hay que ser *creíble*, y eso, nuevamente, es algo completamente diferente. Cuando uno olvida esta diferencia, es ridículo, y con-

7. *Ibid.*

8. Como Pascal señala en su genial fragmento 688-323 («¿Qué es el yo?»).

secuentemente, en proporción al poder que se tenga, se es tiránico.

Imaginen a un joven directivo recién salido de una de nuestras prestigiosas instituciones de enseñanza superior, que trabaja en una empresa y que disiente, en tal o cual punto estratégico, con su patrón. El joven es inteligente, pero obstinado. El tono sube. Su patrón, ya sin argumentos, acaba por decirle: «¡Es cierto porque soy el patrón!». Nuestro joven directivo, si tiene tantos estudios como valor, podría responderle más o menos:

«—Señor presidente-director general, con el debido respeto, creo que debería releer a Pascal: usted es ridículo...

»—Pero ¡cómo!, ¡yo soy el patrón!

»—Créame, señor, que no lo pongo en duda en absoluto. Usted es el patrón y, por tanto, haré lo que usted decida. Mientras trabaje para usted, tiene asegurada mi obediencia. En cambio, exigir que le dé la razón, con el pretexto de ser efectivamente el patrón, cuando estoy convencido, con argumentos muy sólidos, de que está equivocado, a eso, señor, por muy patrón que sea, no tiene el derecho ni los medios. De manera que seguiré obedeciéndole, si me mantiene en su empresa, sin dejar de pensar que está equivocado».

Los empresarios no tienen necesidad de mí para la gestión de sus recursos humanos, en su jerga: para eso cuentan con directores de recursos humanos, o lo hacen ellos mismos. Sin embargo, me parece que si toparan con este tipo de directivo, les costaría mucho prescindir de él en su empresa. Primero, porque nuestro joven directivo ha leído a Pascal, lo que está muy

bien (todo lo que es raro es excelso: esto merecería tal vez una argumentación). Luego, y más seriamente, porque es valiente, y nuestras empresas necesitan directivos valientes. Finalmente, y quizás es lo más importante, porque sabe conciliar dos cualidades muy valiosas, que evidentemente sirven cada una por separado, pero que a menudo resulta difícil articularlas mutuamente, que son, por una parte, el sentido de la obediencia (la disciplina), y por otra, la libertad de pensamiento. No puedo dejar de pensar que buena parte de los males de la época se deben al hecho de que hay mucha gente que está dispuesta a obedecer, pero solo cuando está de acuerdo. Y otros están tan habituados a obedecer que están de acuerdo por obediencia. Los primeros, en el mejor de los casos, tienen libertad de pensamiento, pero no disciplina. Los segundos tienen disciplina, pero no libertad de pensamiento. Ahora bien, nuestra sociedad necesita (y nuestras empresas también) individuos que sepan conciliar ambas virtudes. Es al mismo tiempo el espíritu de la República y de la laicidad. «Obediencia al poder —decía Alain—, pero respeto exclusivo al espíritu.» Y resistencia, por tanto, a toda tiranía.[9]

9. Sobre las nociones (a la vez opuestas y ligadas) de *obediencia*, de *respeto* y de *resistencia*, en Alain, véase mi artículo «Le philosophe contre les pouvoirs (La philosophie politique d'Alain)», en la *Revue internationale de philosophie*, marzo de 2001, págs. 121-162. Alain, que lo admiraba sin amarlo, es uno de los pocos filósofos, en el siglo XX, que ha entendido a Pascal.

2. La tiranía de lo inferior: la barbarie

Hablaba del paternalismo, que fue el ridículo patronal del siglo XIX: una tiranía de los empresarios. Eso no quiere decir que hayamos dejado atrás el ridículo. ¿Ha muerto el paternalismo? Quizá. Pero el ridículo es intemporal, y está en todas partes. Cualquier época está amenazada por sus tiranos o sus tiranías.

Para terminar, querría llamar su atención sobre dos formas de ridículo, dos tiranías o dos confusiones de los órdenes, que nos amenazan especialmente hoy día, según creo, y que llamaría, a la una, barbarie, y a la otra, angelismo.

¿Qué entiendo por *barbarie*? En un sentido general, es lo contrario de la civilización, en tanto que ésta nos educa. El bárbaro no es sólo el cruel o el violento, sino también el que no acepta ningún valor superior, que únicamente cree en lo más bajo, se revuelca en él y querría sumergir ahí a todos los demás.

Más precisamente, y volviendo a mis cuatro órdenes (dejo a Pascal, respetuosamente, los suyos), propongo llamar «barbarie» al ridículo, la confusión de los órdenes o la tiranía que consiste en someter o reducir un orden determinado a un orden inferior: la barbarie es la tiranía de lo inferior, la tiranía de los órdenes inferiores.

Barbarie tecnocrática o liberal

Un ejemplo de barbarie: pretender someter la política o el derecho (el orden n° 2) a la economía, a las técnicas y a las ciencias (el orden n° 1). Barbarie tec-

nocrática (tiranía de los expertos), o bien, hay dos escuelas, barbarie liberal (tiranía del mercado).

Hay dos escuelas, porque en determinados casos, o en determinados medios, o en determinados momentos, se nos dirá más o menos: «Por supuesto, amigo mío, el pueblo es soberano; todos somos demócratas. Sin embargo, convenga conmigo en que el pueblo no entiende nada».

(Hay que entender bien la fuerza del argumento, que reside, es la única fuerza de los argumentos, en su verdad. Es demasiado cierto que, cualquiera que sea la cuestión que se le plantee al pueblo soberano, desde el momento en que es un poco difícil o complicada, el pueblo, considerado en su mayoría, no entiende nada. «Es la opinión de los menos capaces», diría Pascal.[10] Acuérdense, por ejemplo, del referéndum sobre Maastricht... ¿Quién de nosotros votó con perfecto conocimiento de causa? Por lo que a mí respecta, voté *sí*, pero recuerdo sobre todo mi perplejidad, ante los argumentos de unos y otros, mi incertidumbre, el persistente sentimiento de mi incompetencia... ¿Cuál era el interés de Europa? ¿Cuál era el interés de Francia? E incluso, ¿cuál era mi propio interés? No lo sabía con certeza... Ahora bien, mis estudios fueron bastante buenos y, sobre todo, me intereso apasionadamente por la política desde hace más de treinta años, y con seriedad por la economía desde hace una buena decena de años... ¿Por qué milagro iba a estar mejor infor-

10. *Pensamientos*, 85-878. Sobre el pensamiento político de Pascal, que es de una profundidad excepcional, véase mi prefacio a sus *Pensées sur la politique*, Rivages Poche, col. «Petite Bibliothèque», 1992.

mada o ser más competente que yo una mayoría de nuestros conciudadanos? Poco importa: en una democracia, quienes deciden no son los más competentes, sino los más numerosos. Por ejemplo, durante unas elecciones presidenciales: los desacuerdos entre los diferentes candidatos serán resueltos, en nuestro país, por cerca de cuarenta millones de electores, cuyo nivel medio de competencia es normalmente muy inferior —si la selección de los candidatos fue bien hecha— al nivel de competencia del menos competente de los candidatos... Se darán cuenta de que no digo esto contra la democracia, sino porque sólo se puede defender eficazmente a condición de ser lúcido, incluso acerca de sus límites. Por lo demás, una aristocracia ilustrada sería peor.)

«Entonces, amigo mío, el pueblo no entiende nada... De manera que, cuando se plantea una cuestión un poco importante o complicada (pero las cuestiones importantes son difícilmente simples), más que organizar un referéndum o un debate en el Parlamento —porque los diputados, los conocéis tanto como yo, tampoco entienden mucho más—, es preferible poner en marcha un comité de expertos, una comisión de sabios, etc. ¡Dejemos, pues, que sean las mentes competentes las que decidan!» Y eso podría funcionar bien (ya funciona, ay, por ejemplo, en la Comisión Europea). No hay más que un solo problema: si se lleva al extremo esta lógica, el soberano no sería ya el pueblo, sino los expertos, y ya no nos encontraríamos en una democracia. Se habría entregado el poder a los que saben, que es lo mismo que decir que se les habría retirado a los demás, que son la mayoría. ¿Qué quedaría de la democracia? Temo que no otra cosa que

un simulacro. Es la barbarie tecnocrática: la tiranía de los expertos.

Decía que existen dos escuelas, porque en otros casos, o en otros medios (o a veces en los mismos, pero en distintos momentos), se nos dirá más o menos: «Por supuesto, amigo mío, el pueblo es soberano: todos somos demócratas. Sin embargo, reconozca conmigo que hay un exceso de Estado...». Quizá. Pero eso se vuelve inquietante cuando, a fuerza de repetir que hay un exceso de Estado, acaba por nacer en algunas mentes la tentación de que ya no haya Estado en absoluto, o al menos, seamos serios, de que ya no haya más que un mínimo de Estado, estrictamente reducido a sus famosas funciones reales de administración, de justicia, de policía y de diplomacia, y que para todas las demás cuestiones —es decir, en tiempos de paz, para la mayoría de las cuestiones verdaderamente importantes— dejaría funcionar los famosos mecanismos autorreguladores del mercado. Y de nuevo, ¡hay que decirlo!, esto podría *funcionar* muy bien. El único problema es que, en este caso, el soberano ya no es el pueblo: son los capitales o quienes los poseen. Y, por tanto, ya no se viviría completamente en democracia. Es la barbarie liberal: la tiranía del mercado.

Señalemos de paso que estas dos barbaries del orden n° 1, la liberal y la tecnocrática, pueden perfectamente funcionar a la par: para ello es necesario que los expertos, en quienes se ha abandonado la gestión de los asuntos corrientes, sean ultraliberales... Conocemos al menos un caso, me parece, de esta conjunción. Es el Chile de Pinochet. Se toma el poder mediante un golpe de Estado militar (el pueblo, esos incompetentes que eligieron a Allende, se

encuentra así fuera de juego durante varios años), se asesina un poco, se tortura mucho, pero, en definitiva, uno no se ocupa de la gestión: se confía esta tarea a algunos expertos, a menudo salidos de las mejores universidades norteamericanas, y entre ellos a varios amigos o colegas (los *Chicago Boys*, se decía entonces) del muy liberal y pronto nobelizado Milton Friedman... La política económica, como sucede a menudo en los regímenes de extrema derecha, es de inspiración abiertamente liberal, e incluso ultraliberal: privatizaciones, supresión del control de los precios, apertura a la competencia internacional... Dicho en pocas palabras, se le retira el mayor poder posible al Estado y a los sindicatos, y se le entrega el máximo posible al mercado y a los empresarios... ¿Cómo se refleja eso en las cotizaciones? De un modo bastante espectacular: durante quince años se alcanzará la mejor tasa de crecimiento de toda Latinoamérica. Ustedes me dirán: «Pero entonces, ¿dónde está el problema?». Sólo hay uno, cuya importancia, o no, les dejo a ustedes que juzguen: es que el Chile de Pinochet no es la democracia.

Cuando el general De Gaulle, en la década de 1960, decía que «la política de Francia no se hace en la Corbeille» (en la Bolsa), no manifestaba tan sólo un rasgo de temperamento personal. Recordaba un principio esencial a toda democracia digna de ese nombre: en una democracia, el soberano es el pueblo, lo que excluye que lo sean los mercados. Me dirán que es tan fácil decirlo hoy en día como en la década de 1960, pero más difícil (a causa de la mundialización) hacerlo. Estoy de acuerdo. Pero ¿dónde han visto ustedes que la democracia deba limitarse a lo que es fácil?

Por otra parte, observen los altercados de Microsoft con la justicia norteamericana... ¿El mercado conduce al monopolio? Quizá. Pero existe una ley antimonopolio, que se debe aplicar. Y me complace que, en ese país, que se considera con razón uno de los más liberales del mundo (por lo menos en el interior de sus fronteras), y con respecto a esa empresa, que se considera con razón una de las más poderosas del mundo, se haya redescubierto esta idea sencilla y fuerte: que la ley del pueblo, que no es una mercancía (no está en venta), debe imponerse a los mercados, y no al revés. Sé muy bien que esto no es tan sencillo ni fácil, y que el pleito, en este caso, no ha acabado. Pero, incluso en su ambigüedad y en su incertidumbre, basta para recordar que el mercado, en Estados Unidos, sigue estando sometido a la ley. Lo que viene a ser lo mismo que descubrir la pólvora, como se hace a veces, recordando esta evidencia. Estados Unidos es una democracia. Pero entonces el soberano es el pueblo norteamericano, lo que excluye (si los demócratas no cejan en su vigilancia) que lo sea Wall Street.

Barbarie política

Segundo ejemplo de barbarie: querer someter la moral (el orden n° 3) a la política o al derecho (el orden n° 2). Es la barbarie política o jurídica: la barbarie del militante o del juez. Sigue siendo querer someter lo más alto a lo más bajo. También aquí, hay dos escuelas: la barbarie totalitaria, por ejemplo, en un Lenin o un Trotski, o la barbarie democrática, que nos amenaza más a nosotros.

La barbarie totalitaria es la que se percibe con mayor facilidad. ¿Qué es la moral? Lenin respondía, en 1920, en un discurso a las Juventudes Comunistas Rusas: «La moral es lo que se pone al servicio de la destrucción de la antigua sociedad de explotadores, y de la unión de todos los trabajadores en torno al proletariado, que crea la nueva sociedad comunista».[11] Por tanto, la moral no podría ser independiente de la política. Al contrario, debe someterse a ella: «Para nosotros —escribe Lenin—, la moral está subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado».[12] Lo que resulta evidentemente cómodo cuando se dirige el partido que se considera que representa los intereses revolucionarios del susodicho proletariado...

Es cómodo, pero sigue siendo un poco abstracto. Trotski, que es una mente precisa, buscará, algunos años más tarde, un ejemplo para ilustrar la misma idea. Por ejemplo, se pregunta: ¿el terrorismo es moralmente admisible? ¿Es legítimo asesinar a la gente, fusilar rehenes, aunque no hayan hecho nada ilegal? Y Trotski, que es una mente precisa y sutil, responde en sustancia: «Depende de los casos».[13]

Desde su punto de vista, se le puede entender. Depende de los casos, porque en una situación normal, y especialmente en una situación de paz civil, el terrorismo no sirve para nada, e incluso, políticamente, es nefasto: se ganan enemigos. Entonces, moralmente,

11. Lenin, «La tâche des unions de jeunesse» (1920), *Textes philosophiques*, Éditions sociales, 1982, pág. 286.

12. *Ibid.*, pág. 285.

13. Trotski, *Leur morale et la nôtre*, 1938, Éditions de la Passion, 2003 (especialmente las págs. 39-42 y 51-55) (trad. cast.: *Su moral y la nuestra*, Barcelona, Ediciones Rojas, 1977).

es malo. En cambio, en una situación revolucionaria, y especialmente en una situación de guerra civil, el terrorismo o el asesinato pueden volverse políticamente necesarios, políticamente justos, y entonces, moralmente, buenos.

Cuidémonos de arrojar demasiado pronto la piedra contra el fundador del Ejército Rojo. Trotski piensa, sobre todo, en el asesinato de algunos opresores («Si un revolucionario hiciera saltar por los aires al general Franco y a su estado mayor», escribe), y no queda excluido que esté en efecto, a veces, moralmente justificado. Con todo, sigue siendo necesario que sea la moral, y no la política, la que lo decida. Si no, ¿dónde nos detendríamos? Ya que Trotski piensa también en perfectos inocentes (por ejemplo, los rehenes, que sólo estarían vinculados al campo enemigo «por lazos de clase y de solidaridad familiar»).[14] Al menos esto permite, puntualiza, «llevar a cabo una selección consciente»: siempre es preferible a un proyectil «disparado por un cañón o lanzado por un avión, que se dispara al azar y puede fácilmente destruir no sólo a los enemigos, sino también a los amigos, o a sus parientes y sus hijos».[15] ¡Encantadora delicadeza! ¿Quién no se da cuenta de que Stalin no hará más que ir un poco más lejos en la misma dirección?

14. *Ibid.*, págs. 63-64. El ejemplo de los rehenes es particularmente sensible, para Trotski, porque había hecho adoptar, en 1919, un decreto sobre los rehenes, de cuya «entera responsabilidad» se hizo cargo y que, en 1938, sigue justificando. Véase a este propósito las págs. 39-42 («La révolution et les otages»), y 62-64 («Une fois encore à propos des otages»).

15. *Ibid.*, págs. 63-64.

El texto de Trotski es mucho más sutil que el de Lenin. Pero quizá por eso es más espantoso. La misma buena conciencia, la misma violencia y la misma certeza de tener razón. Eso se debe menos a su temperamento, que no carece de atractivos, que a su pensamiento. Si todo lo que es políticamente útil se vuelve moralmente justificado, la moral ya no es más que una autojustificación de la política, su suplemento de alma o de buena conciencia. «Las cuestiones de moral revolucionaria —escribe tranquilamente Trotski— se confunden con las cuestiones de estrategia y de táctica revolucionaria.»[16] Es la confusión de los órdenes: la tiranía del orden nº 2 sobre el orden nº 3. Y un poco más adelante: «El juicio moral está condicionado, con el juicio político, por las necesidades específicas de la lucha».[17] Stalin habría podido escribir lo mismo. Pero entonces, ¿qué queda de la moral? Pierde su autonomía y su radicalidad. Es la sumisión de la moral a la política (lo que es moralmente bueno es lo que es políticamente justo): la barbarie política, en este caso revolucionaria.

Cuidémonos de no ignorar que puede existir otra barbarie política que, por ser menos espectacular y verosímilmente más suave, no es menos amenazante, o, en nuestras sociedades, incluso más. La buena conciencia también existe entre nosotros, quiero decir, entre los demócratas. Quizá sea incluso ahí donde actualmente se ha vuelto más amenazante. Si la democracia es el mejor de los regímenes, como pensamos todos, ¿por qué no hacer que la moral se someta también a ella? Es lo que llamo la *barbarie democrática*. ¿Qué quiere decir?

16. *Ibid.*, pág. 52.
17. *Ibid.*, pág. 53.

Lo mismo que en la barbarie totalitaria: la sumisión de la moral (el orden nº 3) a la política (el orden nº 2), pero a una política democrática. El día en que todos nuestros conciudadanos se convenzan de que todo lo que es legal es necesariamente moral, o dicho de otro modo, el día en que la legalidad sustituya a la moralidad, en que la democracia sustituya a la conciencia, en que los derechos (en el sentido jurídico del término) sustituyan a los deberes, no habrá ya ni moralidad, ni conciencia, ni deberes. Y será el reino tranquilo, confortable y democrático del canalla legalista. «Ninguna ley prohíbe el egoísmo. ¿Con qué derecho me reprocha usted que soy egoísta? Pago mis impuestos, nunca he matado ni robado, me detengo en los semáforos... ¡No voy, aun encima, a preocuparme por los pobres!».

Esto plantea problemas más difíciles. Cuando Juan Pablo II nos recuerda, en una de sus encíclicas, que la *despenalización* del aborto no dice absolutamente nada acerca de su *moralidad*, tiene evidentemente razón.[18] Del mismo modo que se equivoca cuando impugna, en nombre de su pretendida inmoralidad, la legitimidad *jurídica* de las leyes que autorizan el aborto, dentro de las limitaciones conocidas, en tal o cual país.[19] En

18. Juan Pablo II, *L'Évangile de la vie*, Cerf/Flammarion, 1995 (trad. cast.: *Evangelium vitae*, Madrid, Edibesa, 2002). Véase también, del mismo autor, la *Lettre aux familles*, Mame/Plon, 1994 (trad. cast.: *Carta a las familias*, Barcelona, Delegación Diocesana para la Familia, 1994).

19. «Las leyes que permiten y favorecen el aborto y la eutanasia se oponen no sólo al bien del individuo, sino también al bien común y, por consiguiente, *están enteramente desprovistas de un auténtico valor jurídico*» (*L'Évangile de la vie*, *op. cit.*, pág. 116; la cursiva es mía).

cuanto al problema jurídico, estoy en contra de las posiciones del Vaticano. La ley Veil me parece no sólo legítima, desde un punto de vista jurídico, sino también políticamente justificada: luché por ella, antes de que existiera, y lucharía para defenderla si la viera en peligro. Pero, precisamente, la ley Veil no dice que el aborto sea moralmente inocente, ni que el aborto sea moralmente culpable. Una ley no dice el bien y el mal: sólo dice lo que está permitido y lo que está prohibido por el Estado. ¡No es en absoluto lo mismo! El legislador, a través de la ley Veil, nos dice en sustancia: «Yo, el Estado (o yo, el pueblo soberano), considero que el aborto no es mi problema, precisamente porque se trata de un problema moral; a falta de un consenso entre los franceses, lo remito, en tanto que problema moral, a los individuos concernidos». Por eso, a mi manera de ver, es una buena ley: nadie puede juzgar en lugar de las parejas —y en primer lugar, de las mujeres— que se enfrentan a este problema. ¡Pero ése es también el motivo por el cual cada individuo concernido debe interrogarse a sí mismo por su propia cuenta! El riesgo, en este caso, es que la legalización comporte casi inevitablemente una banalización: desde el momento en que el aborto no es un problema de Estado, hay gente que acaba por creerse (los hombres, me parece a mí, más que las mujeres, a quienes incumbe de un modo más íntimo) que ya no existe ningún problema. Evidentemente, se trata de un error. El hecho de que el aborto esté legalmente permitido y que la eutanasia esté legalmente prohibida, para tomar otro ejemplo, no dice nada acerca de la moralidad respectiva del aborto o de la eutanasia (o más bien, porque no se dan aquí sino casos particulares,

de tal aborto o tal eutanasia). Lo legal no es el bien. Lo ilegal no es el mal. Cuando se ignora esta diferencia para contentarse con cumplir la legalidad (cuando el respeto de la democracia sustituye a la conciencia moral), nos encontramos ya en la barbarie democrática.

Barbarie moralizadora

Hay otro ejemplo de barbarie posible: someter el orden n° 4, el amor, al orden n° 3, la moral. Tendríamos aquí un riesgo de barbarie moralizadora, o de orden moral. Pensemos en Saint-Just, que quería imponer la dictadura de la virtud, o Jomeini, que dictó persecución contra las minifaldas y los enamorados. Es el orden moral: la tiranía de los puritanos.

O esa tentación, más simple, más banal y más corriente, de no amar a la gente más que en proporción a su moralidad. ¿Qué podría ser más comprensible? No nos vamos a poner a amar a los canallas tanto como a la buena gente... Sí, así es como funcionamos todos. Recordaría simplemente, para quienes son sensibles a este género de tradición, que amar a la gente proporcionalmente a su grado de moralidad es el exacto contrario no sólo de la pasión (piensen en Proust), no sólo de todo amor incondicional (por ejemplo, el de los padres por sus hijos), sino también y sobre todo de la caridad, cuya paradoja consiste precisamente en que es un amor que *no es* proporcionado al valor moral de su objeto. Nunca hay que olvidar, y es quizá lo que hay de más profundo en la tradición cristiana, que Cristo vino al mundo *en primer lugar* por los pecadores.

¿Una barbarie ética?

Si sólo admitimos estos cuatro órdenes, hay que detenerse aquí. Pero ¿qué sucede con quienes creen en un quinto orden? ¿Con quienes creen en lo divino, en lo sobrenatural y en la trascendencia? Entonces, se puede al menos concebir una barbarie ética, que pretendería someter o reducir el orden divino al de la ética: someter a Dios al amor de los hombres, la trascendencia a la inmanencia, el orden n° 5 al orden n° 4. Habría que preguntar a los teólogos. Pero yo no estoy seguro de que algunas tentaciones humanistas o antropocéntricas (contra las que Pascal, dicho sea entre nosotros, luchó tanto)[20] no respondan, desde un punto de vista teológico, a esta tendencia. A fuerza de repetir que Dios es amor, algunos acaban por creer que todo amor es divino. A fuerza de ensalzar al Dios hecho hombre (Jesucristo), algunos acaban por creer que es el hombre el que es Dios. Divinización del hombre, humanización de Dios... Para los ateos o los agnósticos, quizás esto no pase de ser una metáfora o un modelo teórico, que se podrían considerar legítimos (porque el orden n° 5 sólo existe, desde su punto de vista, en la imaginación o en la mente de los hombres). Así sucede en Feuerbach, en Alain o, más recientemente, en mi amigo Luc Ferry.[21] Pero ¿qué sucede con los creyentes? Este Dios sometido al amor humano, ¿es todavía un

20. Véase el hermoso libro de Henri Gouhier, *L'Anti-Humanisme au XVII^e siècle*, Vrin, 1987 (sobre todo los capítulos IX y X).

21. Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, 1841, Maspero, 1968, reedición 1982 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1998) (véase también la elegante pre-

Dios? Este hombre divinizado, ¿no es ya un ídolo? Este *antropoteísmo*, como decía Feuerbach, ¿no es acaso aún peor que el ateísmo (que niega a Dios, pero no pretende reemplazarlo)? Este humanismo, ¿no es ya —desde un punto de vista religioso— una barbarie ética?

3. La tiranía de lo superior: el angelismo

En el lado opuesto, la otra tentación, el otro ridículo, la otra tiranía, es lo que llamo el *angelismo*. Es el correlato simétrico de la barbarie. En ambos casos existe confusión de los órdenes, pero según una jerarquía invertida. La barbarie es querer someter lo más alto a lo más bajo. El angelismo es pretender anular lo más bajo en nombre de lo más alto.

Propongo, en efecto, llamar «angelismo» al ridículo, la confusión de los órdenes, la tiranía, que pretende anular o desestructurar un orden determinado en nombre de un orden superior. El angelismo es la tiranía de lo superior, la tiranía de los órdenes superiores.

El angelismo político o jurídico

Un ejemplo de angelismo. Pretender anular las exigencias económicas, técnicas o científicas (las exigen-

---

sentación que realizó Jean Salem, *Une lectura frivole des Écritures: L'essence du christianisme de Ludwig Feuerbach*, Encre Marine, 2003); Alain, *Les Dieux*, Gallimard, 1930; Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996 (trad. cast.: *El hombre-dios: el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997).

cias del orden n° 1), en nombre de la política o del derecho (en nombre del orden n° 2): es el angelismo político o jurídico.

Concretamente, ¿a qué se parece eso? La mayoría de las veces adopta la forma del *voluntarismo*, en el sentido peyorativo del término.[22] Acuérdense de la izquierda en 1981. ¿Qué decía a propósito del paro? En sustancia, lo siguiente: «Acabar con el paro es una cuestión de voluntad política». Dos septenios más tarde, como ustedes saben, el número de parados era el doble... Acuérdense de Chirac, en 1995. ¿Qué decía? En sustancia, y sorprendentemente, lo mismo: «Acabar con el paro es una cuestión de voluntad política». Dos años más tarde, el número de parados había permanecido más o menos estacionario, pero a un nivel muy alto, y Chirac había perdido su mayoría... ¿A quién se le ocurriría pensar por un momento que Mitterrand o Chirac se habrían olvidado atolondradamente de querer? ¿Quién no advierte, al contrario, esta verdad simple y desagradable (pero que sea desagradable no es una razón para dejar de verla) de que acabar con el paro *no es* una cuestión de voluntad política? Me hago cargo de que el enunciado más fuerte de la voluntad política, en un Estado de derecho, es la ley. Ahora bien, se puede votar una ley contra el paro («poner el paro fuera de la ley», como decía el otro, lo que es un buen ejemplo de ridículo en el sentido pas-

22. Que me parece el verdadero sentido (no es mucho más que un sinónimo pretencioso de «voluntad»: «dar prueba de voluntarismo», en el sentido positivo de la expresión, es simplemente dar prueba de voluntad) y, en cualquier caso, el primer sentido, al menos en la lengua corriente.

caliano del término...), pero no será suficiente para crear ni un solo empleo.

Todos los años se manifiesta en París la gente bajo la banderola: «¡Acabar con el sida es una cuestión de voluntad política!». Como en el caso del paro, entiendo bien lo que quieren decir: no soy más tonto que cualquier otro. Es evidente que, cuanto más dinero público se gaste (lo que depende de la voluntad política por medio del presupuesto) en la investigación científica, la información y la prevención, más posibilidades habrá, al cabo, de vencer al sida. Que cuanto más dinero se gaste en la formación profesional, la disminución de las cargas sociales o las inversiones públicas, más posibilidades se tendrán, al cabo, de hacer retroceder el paro. A pesar de todo, la consigna, tomada literalmente, es ridícula. Acabar con el sida no es una cuestión de voluntad política: por mucho que se vote una ley contra el sida, eso no curará a ningún enfermo. Discúlpeseme la osadía de recordar esta evidencia: vencer al sida no es una cuestión de voluntad política, sino un problema médico, que se plantea por este motivo en el orden nº 1 y que *sólo* puede ser resuelto en el orden nº 1. Todo lo que se puede (y debe) pedir al Estado, y a todos nosotros en tanto que ciudadanos, es hacer lo que esté en sus manos (en el orden nº 2: concediendo créditos, etc.) para que este problema se resuelva lo más rápidamente posible en su orden propio, en el orden científico y técnico, o dicho de otro modo, de forma médica. Que para ello sea necesaria una voluntad política, es una evidencia. Que sea suficiente, es un absurdo. Se prodigaron mucho menos dinero y esfuerzos (mucha menos «voluntad política») contra la rabia que contra el cáncer. Pero se acabó con la rabia; con el cán-

cer, no. ¿Por qué? Porque la voluntad nunca fue suficiente para resolver ningún problema científico.

Incluso diría lo mismo, aun cuando no sea sino una analogía, de la lucha contra el desempleo. Acabar con el paro no puede ser un asunto de voluntad política: el paro es un problema económico, que se plantea en tanto que tal en el orden nº 1 y que *sólo* puede ser resuelto en el orden nº 1. Todo lo que se puede (y se debe) pedir a los políticos, al Estado y a todos nosotros en tanto que ciudadanos, es hacer todo lo que esté en sus manos, en el orden nº 2 (por ejemplo, reduciendo la duración legal del trabajo, para quienes creen que eso puede ser eficaz, o aumentando su flexibilidad, para quienes prefieren esta solución: son dos de los verdaderos retos del momento), para que este problema sea resuelto en su propio orden, o dicho de otro modo, desde un punto de vista económico. Pero pretender resolver de un plumazo o mediante un artículo de ley, en el orden nº 2, un problema que se plantea en el orden nº 1, es evidentemente engañarse a sí mismo: es dar prueba de angelismo.

Créanme que lo lamento. Preferiría que la victoria sobre el sida y el paro fuera, en efecto, una cuestión de voluntad política, porque entonces estos dos problemas, sin duda, ya estarían resueltos o a punto de estarlo. ¿Quién no se da cuenta, ay, de que no es ése el caso?

El angelismo moral

Un segundo ejemplo de angelismo moral. Pretender anular las exigencias y las obligaciones del orden nº 2 (las exigencias y las obligaciones de la política o

del derecho) en nombre de la moral (en nombre del orden n° 3), eso es el angelismo moral. Concretamente, ¿a qué se parece eso? Exactamente, se parece a la «generación moral» que evocaba al comienzo. ¿Qué hacer contra la miseria? Los Restaurantes del Corazón. En materia de política exterior, ¿qué hacer, por ejemplo, contra la guerra? La acción humanitaria. ¿Qué hacer para resolver los problemas de la inmigración y de la integración de los inmigrados? SOS Racismo. Se transforman así los problemas políticos (en el orden n° 2) en problemas morales (en el orden n° 3), lo que es la mejor manera de no resolverlos nunca.

Si se confía en que los Restaurantes del Corazón venzan la miseria y la marginación, si se confía en que el humanitarismo sustituya a la política exterior, en que el antirracismo reemplace a la política de inmigración, es que uno se engaña a sí mismo: se da prueba de angelismo, lo que es ridículo cuando se está en la oposición, y tiránico cuando se está en el poder, o cuando se *tiene* poder (señalemos de paso que es, por consiguiente, tiránico para quienes disponen de un poder mediático: es la tiranía de los buenos sentimientos).

El angelismo ético

Un tercer ejemplo de angelismo. Pretender anular las exigencias y las obligaciones de la moral, e incluso de los tres primeros órdenes, en nombre del orden n° 4 (en nombre de la ética, en nombre del amor), eso es el angelismo ético, el angelismo del amor. Concretamente, ¿a qué se parece eso? Se parece a la ideología *Peace and Love* del *hippy* de mediados de la década de 1970. Hoy

día se ven menos que entonces, pero aún es posible encontrar, a veces, a alguien que nos explique, con la mirada borrosa y la lengua frecuentemente algo embrollada, por todo tipo de razones, pero, en fin, que nos explique más o menos: «Pero, te das cuenta, yo no tengo necesidad de la moral; no tengo necesidad de la política; no tengo necesidad de la técnica: ¡con el amor es suficiente!». Por supuesto, hay que responderle que no, que el amor no basta. O más concretamente, hay que decirle: «¡Deja un momento de creerte Jesucristo! Empieza por cumplir tus deberes, en el orden n° 3, por inscribirte en las listas electorales, en el orden n° 2, y por aprender un oficio, en el orden n° 1. Si confías en que el amor resuelva algún problema en alguno de estos tres órdenes, te estás engañando a ti mismo: das prueba de angelismo».

El angelismo religioso

Finalmente, un último ejemplo de angelismo. Querer anular las exigencias y las obligaciones del amor, e incluso de los cuatro primeros órdenes, en nombre de un eventual orden n° 5 (en nombre del orden divino o sobrenatural), es el angelismo religioso, es decir, el integrismo. Por ejemplo, querer que la religión dicte el bien y el mal (en el orden n° 3), lo legal y lo ilegal (en el orden n° 2), lo verdadero y lo falso (en el orden n° 1)... Pensamos evidentemente en el integrismo islámico, y con razón: fíjense en la *charia*. Si la ley islámica debe imponerse a todos, ¿para qué sirve la democracia? Si Dios es soberano, ¿cómo podría serlo el pueblo? Pero también puede existir, y también existe, un integrismo cristiano: por ejemplo, esas sectas protestantes que pre-

tenden prohibir, en Estados Unidos, la enseñanza del darwinismo en las escuelas, con el pretexto de que es contrario a las enseñanzas del Génesis, en la Biblia... No me detendré en ello, pero es el momento de recordar, con Rainer Maria Rilke, que «todo ángel es terrible». El angelismo no es menos peligroso que la barbarie, y puede suceder que lo sea aún más. Es en nombre del Bien como, casi siempre, se permite lo peor. Es el síndrome de las cruzadas, con todos los horrores que se conocen. Eso sigue pasando en la actualidad. Si Bush y Bin Laden no estuvieran tan convencidos de representar el Bien (el orden n° 3), e incluso a Dios mismo (el orden n° 5), habría menos que temer de su política. Y Lenin o Trotski, si no hubieran creído verdaderamente en el comunismo, habrían fusilado menos alegremente, y quizá menos abundantemente.

Este último ejemplo muestra que la barbarie y el angelismo pueden ir a la par. Someter la moral a la política, como hacían Lenin y Trotski, es barbarie. Pero someter la política y el derecho a una utopía moralmente generosa (una sociedad de paz, abundancia, libertad, igualdad, fraternidad, felicidad...), como quería Marx, y como sin duda también querían Lenin y Trotski, sería más bien angelismo. Se conocen los resultados de esta temible conjunción.

Habría que releer, desde este punto de vista, lo que decía Louis Althusser del estalinismo. A menudo fue malentendido. Althusser denunciaba, en la «desviación estaliniana», la pareja del humanismo y el economicismo.[23] Eso causó extrañeza: ¡hablar de humanismo, a

23. Louis Althusser, «Note sur la critique du culte de la personnalité», *Réponse à John Lewis*, *op. cit.*, págs. 77-98.

propósito del gulag! Sin embargo, coincidía con el discurso explícito de los estalinistas, que sería ingenuo considerar puramente mentiroso o hipócrita. «El capital más precioso —decía Stalin— es el hombre.» No sé si él lo creía. Pero la mayoría de los estalinistas lo creyeron, y Stalin, sin esta fe de los militantes, habría sido impotente. Que esto no refuta el humanismo, es evidente; pero advierte que tampoco él carece de peligros. Por la felicidad de la humanidad se enviaron a millones de seres humanos a la muerte. Humanismo utópico, humanismo mortífero, humanismo criminal, pero humanismo. Se hizo con desprecio por las reglas del derecho, incluso soviético. Era una violación del orden nº 2 en nombre del orden nº 3: el angelismo humanista.

Ahora bien, la política, mientras tanto, tendía a someterse cada vez más a las exigencias de una economía estatalizada. Es lo que Althusser denomina el *economicismo* estaliniano, que es una barbarie tecnocrática (en este caso, en su versión colectivista). El ridículo no está sometido al principio de no contradicción. La tiranía, tampoco. De ahí, el aspecto ubuesco que adquiere con frecuencia. Se viola el derecho en nombre de la moral (angelismo humanista), mientras que se sacrifican los seres humanos y las libertades individuales a las exigencias «científicas» del Plan Quinquenal, de la industrialización o, en otra parte, del Gran Salto Adelante (barbarie tecnocrática: economicismo). Cuando se confunden los órdenes, nada impide hacerlo en los dos sentidos a la vez. Este ridículo mata (al menos veinte millones de muertos en la Unión Soviética, y trece millones, en China, tan sólo en los tres años del Gran Salto Adelante), pero pocas veces a quienes son sus responsables.

4. Responsabilidad y solidaridad

Advertirán ustedes que la dificultad reside en que todos nosotros nos encontramos siempre en los cuatro órdenes a la vez (dejo de lado el quinto, en el que no creo), y que nada garantiza que todos y siempre se orienten en el mismo sentido, al estar sometidos a principios de estructuración interna diferentes e independientes unos de los otros.

Está claro que a veces coinciden, ¡y tanto mejor que así sea! Son los momentos en que todo es fácil, especialmente para los empresarios. Son momentos de felicidad. Ocurre entonces que, efectuando bien el propio trabajo y ganando mucho dinero, en el orden n° 1, se respeta perfectamente la ley, en el orden n° 2, se cumple con el deber, en el orden n° 3, y se obra por amor, en el orden n° 4. ¡No seré yo quien lo reproche! Les diría más bien: «¡Vayan hasta el final! [*Allez-y à fond!*]». Y añadiría simplemente: «Y luego, ¡aprovéchense bien... porque eso no durará siempre!». Eso no puede durar. No hay ninguna razón para que cuatro órdenes diferentes, cada uno de los cuales está sometido a un principio de estructuración interna diferente e independiente, coincidan siempre y en todas partes. Cuando suceda, vayan hasta el final y aprovéchense bien. Cuando no, tendrán que elegir a cuál, entre estos cuatro órdenes, concederán la prerrogativa en tal o cual situación.

La responsabilidad

Esta elección es lo que llamo nuestra *responsabilidad*. Responde a una lógica de la decisión: no es un

problema por resolver, sino una elección que efectuar, lo que no se produce sin jerarquías ni renuncias. Con frecuencia, los directivos, en nuestro país, están mal preparados. Muchos de ellos tienen una cultura de ingenieros o de científicos: están habituados a que un problema tenga una —y una sola— solución, de tal modo que toda mente competente, aun cuando utilice métodos diferentes, encontrará siempre el mismo resultado. Es como una ecuación: una vez que se ha encontrado la incógnita = *x*, se ha resuelto el problema. Pero eso sólo vale en los espacios teóricos homogéneos (por ejemplo, en la física, o en la economía...), y no cuando una decisión debe confrontarse con varios órdenes o niveles heterogéneos, que tienen cada uno su propia lógica, su coherencia y su necesidad, que no podrían reducirse a las de los demás. Por eso hay que hablar de responsabilidad, más que de competencia. No porque ésta no sea necesaria (ser incompetente, cuando se posee poder, es siempre una prueba de irresponsabilidad), sino porque no es suficiente. Ser competente consiste en poder resolver un problema. Ser responsable consiste en poder tomar una decisión, incluso en una situación de complejidad e incertidumbre, y especialmente cuando esta decisión, como sucede casi siempre, depende de varios órdenes a la vez. La responsabilidad, en el sentido en que tomo la palabra, es por tanto lo contrario de la tiranía según Pascal: consiste en asumir el propio poder —todo el poder propio—, en cada uno de estos órdenes, sin confundirlos, sin reducirlos todos a uno solo, y elegir, caso por caso, cuando entran en contradicción, a cuál de estos cuatro órdenes, en tal o cual situación, uno decide someterse con prioridad.

Digo «caso por caso», «en tal o cual situación» porque en este campo no hay una regla general. Y no puede haberla. Imaginen que un empresario, en la sala, nos diga, o se diga: «En caso de conflicto entre estos cuatro órdenes, me someto siempre prioritariamente al orden n° 4: ¡en primer lugar la ética y el amor!». Puede ser un necio o un santo. Ahora bien, estas dos categorías me parecen bastante mal representadas entre nuestros empresarios, y legítimamente mal representadas: los necios no pueden, y los santos, discúlpenme, tienen cosas mejores que hacer.

En cuanto al que diría: «Cuando hay contradicción entre uno u otro de estos cuatros órdenes, siempre privilegio el orden n° 1: ante todo, la competencia, el rendimiento, el *business*...», está trazando de sí mismo el retrato del canalla competente y eficiente, y es un papel que nadie, o casi nadie, tiene ganas de desempeñar durante mucho tiempo. Todos los demás, es decir, ustedes y yo, que seguramente no somos ni necios ni santos, pero que no nos resignamos, sin embargo, a ser canallas competentes y eficientes, elegiremos, caso por caso, a cuál de estos cuatro órdenes, en tal o cual situación, decidimos someternos prioritariamente. Nadie puede hacerlo en nuestro lugar. Por eso la responsabilidad, en el sentido en que tomo la palabra, es siempre personal. No existe, como diría Alain, más que por «el único sujeto: *yo*». Nadie puede asumirla, como seguía diciendo, sino «completamente solo, y universalmente». Eso no imposibilita la toma de decisiones en equipo. Pero el propio equipo no podría descargar a ninguno de sus miembros de la responsabilidad que ha adquirido.

Supongo que muchos de ustedes, quizás una mayoría, trabajan en una empresa, y que algunos desem-

peñan en ella funciones de dirección... Les diría lo siguiente: pueden delegarlo todo, en sus empresas (la contabilidad, la dirección de los recursos humanos y, por qué no, incluso la visión o la estrategia...), excepto, y por definición, sus responsabilidades, porque la responsabilidad es lo que no se delega.

Y puesto que esta responsabilidad sólo puede ser personal, individual, no acabo de ver qué sentido tiene hablar, como se hace casi siempre, sobre todo en el mundo patronal, de *ética de empresa* o de *moral de empresa*. Más bien diría, al contrario, que una empresa carece de moral: no tiene más que una contabilidad y clientes. Una empresa carece de deberes: sólo tiene intereses y exigencias. Una empresa carece de sentimientos, de ética y de amor: sólo tiene objetivos y balances. En pocas palabras, no existe la moral de empresa ni la ética de empresa.

Pero hay que apresurarse a añadir: precisamente porque no existe la moral *de* empresa, debe haber moral *en* la empresa, por la mediación de los únicos que deben ser morales, por la mediación de los individuos que trabajan en ella, y especialmente (cuanto más poder, más responsabilidad) de aquellos que la dirigen. Y sucede lo mismo con la ética: puesto que la empresa no la tiene, los individuos que trabajan en ella o la dirigen deben tener una.

Decía hace un rato: «No cuenten con que el mercado sea moral en lugar de ustedes». Puedo añadir: no cuenten tampoco con que lo hagan sus empresas.

Comercio y «respeto al cliente»

Lo que es cierto para la economía en general, lo es también para el comercio en particular. Esto no signi-

fica que el comercio no plantee algunos problemas específicos... Permítanme, una vez más, contarles una anécdota. Sucedió hace dos o tres años: había sido invitado por el MEDEF, en París, para una reunión de empresarios titulada «Los cimientos nacionales del comercio»... Debía hablar al final de la media jornada. Pero llegué, como hago de costumbre, al comienzo. Estos empresarios, todos comerciantes, no tenían otras palabras en los labios que *ética* y *valores*. ¡Era digno de verse! Y ustedes pueden figurarse cuál era el valor que hacía siempre su aparición: el *respeto al cliente*. Sobre el resto, estaban dispuestos a discutir. Pero sobre este valor, no: se les notaba a la vez intransigentes y orgullosos. Tomé la palabra al final de la media jornada, como estaba previsto, y les dije que les había escuchado con atención, lo que era cierto, y que me había percatado de la importancia que concedían al respeto al cliente. Y desde luego, les dije, no pongo en duda que éste sea un valor profesional importante: sería absolutamente pertinente en la carta ética de un gran almacén. «En cambio, lo que me ha extrañado, añadí, es que ustedes parece que ven en él un valor *moral*. Eso, dense cuenta, no lo he leído hasta el presente en ninguna parte. He leído a los mayores filósofos griegos y no he visto ninguna línea referida al respeto al cliente. He leído a Montaigne, Spinoza, Kant, y ninguna palabra, en ninguno de ellos, alude al respeto al cliente. He leído y releído los Evangelios, he frecuentado varios textos budistas, he recorrido la Biblia y el Corán, y no recuerdo haber visto ni una sola palabra, en tales textos canónicos, referida al respeto al cliente. ¡Me asombra que el MEDEF se halle tan avanzado con respecto a los textos fundadores de la

humanidad!» El nerviosismo aumentó: «El cliente es un prójimo», protestaron... No, no del todo, y no cualquier prójimo: el cliente es un prójimo *solvente*. Ahora bien, en ninguno de los textos fundadores de la humanidad he leído que se debía proporcionar su cuota de respeto al grado de solvencia del prójimo. Incluso he leído, en todos estos textos, exactamente lo contrario: ¡que *no se debe* proporcionar su cuota de respeto al grado de solvencia del prójimo! De tal suerte, les dije, que el día en que ustedes manifiesten más respeto por sus clientes más acaudalados que por la asistenta que les limpia las oficinas por la mañana o por el sin techo que mendiga a la salida de sus almacenes, lejos de vivir en conformidad con los valores morales que son tanto los de ustedes como los míos, los someterían a un principio (el respeto al cliente) que esos valores ignoran y recusan. Es la barbarie empresarial: la tiranía de la empresa. El respeto al cliente es un valor empresarial, seguramente legítimo, pero que concierne a la comunicación interna y externa, a la gestión empresarial y, en definitiva, al marketing más que a la moral. Es un valor empresarial, un valor profesional, un valor deontológico, si quieren, pero no es un valor moral. El respeto al prójimo, al contrario, es un valor moral, que no depende más que de la conciencia: no es un valor empresarial.

¿Generosidad o solidaridad?

Vayamos al fondo del problema. El comercio depende menos de la moral, que es interesada, que de la economía, que no lo es nunca. Menos del respeto al

otro que de la satisfacción mutua. Menos de la universalidad de los deberes que de la convergencia (siempre particular) de los intereses. Es inútil que les diga que esto no lo condena. «Interés», nos recuerda Hannah Arendt, viene del latín *interesse*, que significaba «estar entre», «participar en» u «ocuparse de»... No es por casualidad, sin duda, que la palabra «comercio», con una historia diferente, cubra un campo semántico vecino. El interés nos vincula al mismo tiempo que nos separa; nos «reúne», como dice Hannah Arendt del mundo común, mientras nos impide «emprenderla unos contra otros», un poco como una mesa que separa y une a la vez a los comensales.[24] El hombre es un animal sociable *y* egoísta: esta *insociable sociabilidad*[25] adopta la forma, casi inevitablemente, ya del conflicto, ya del intercambio, y el intercambio, en una sociedad bien constituida, es preferible. Es lo que Montesquieu llamaba el «dulce comercio», que es mejor que la guerra. No es, desde luego, que la impida, la historia prueba suficientemente lo contrario, ni, todavía menos, que suprima toda relación de fuerzas (¿cómo sería posible?). El mercado no

24. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, cap. II, Calmann-Lévy, 1961, reedición Pocket, 1994, pág. 92. Véase también Jean-Pierre Dupuy, «Les béances d'une philosophie du raisonnable», *Revue de philosophie économique*, n° 7, 2003/1.

25. La fórmula es de Kant («Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique», prop. 4, en *La Philosophie de l'histoire*, Denoël, col. «Médiations», 1984, pág. 31; trad. cast.: *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1992). Véase a este respecto lo que escribí en el capítulo 2 («La politique») de mis *Présentations de la philosophie*, Albin Michel, 2000; reedición Le Livre de Poche, 2003 (trad. cast.: *Invitación a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2002).

elimina la violencia. Pero la *contiene*, como dice acertadamente Jean-Pierre Dupuy, en los dos sentidos del término: «Le sirve de barrera de contención, pero la contiene en él», lo que «reconcilia a Marx con Montesquieu».[26] No nos lamentaremos por ello.

El interés no es el mal, sino lo que nos mueve conjuntamente (incluso unos contra otros), y la mayoría de las veces por un bien. Es lo que da la razón a los utilitaristas. Piénsese en Bentham o en Mill. Es lo que da la razón a los materialistas. Todos ellos coinciden, desde Epicuro hasta Althusser, pasando por Hobbes, Diderot, D'Holbach, La Mettrie, Helvétius, Marx... Spinoza, a su manera, apenas decía otra cosa (es lo que llama la «búsqueda de la propia utilidad»).[27] Ni Freud, a propósito de los principios de placer y de realidad.[28]

26. Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie (Le libéralisme aux prises avec la justice sociale)*, Calmann-Lévy, 1992, reedición 1996, cap. X, pág. 329 (trad. cast.: *El sacrificio y la envidia: el liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona, Gedisa, 1998).

27. Véase, por ejemplo, *Ética*, IV, prop. 20 a 24, con las demostraciones y escolios.

28. Que más que oponerse, recordémoslo, se completan (el segundo no es más que una adaptación del primero a las exigencias de lo real: no se trata, en los dos casos, sino de gozar lo más posible y de sufrir lo menos posible). Véase, por ejemplo, *Introducción al psicoanálisis*, cap. 22, y *Ensayos de psicoanálisis*, I («Más allá del principio de placer»). Sólo cito aquí autores que me son especialmente queridos. Pero la noción de interés desempeña también un papel principal en la tradición liberal, especialmente anglosajona. Véase, a este respecto, el sugestivo estudio de Albert O. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts (Justifications politiques du capitalisme avant son apogée)*, PUF, 1980, reedición col. «Quadrige», 2001 (trad. cast.: *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos a favor del capitalismo previos a su triunfo*, Barcelona, Península, 1999).

Falta que la búsqueda del propio bien o la defensa del propio interés se realice más *con los otros*, ya que es la parte que nos corresponde, que solamente contra ellos: es la única forma de alcanzarlo o de salvaguardarlo.

Ése es el motivo por el que es importante no confundir el *amor por uno mismo*, que es legítimo y estructurante, con el *amor propio*, que es destructor.[29] ¿Cómo amar al otro, si uno no se ama a sí mismo? ¿Cómo amarlo verdaderamente, si uno sólo se ama a sí mismo (bajo la mirada del otro) o sólo ama para sí? El interés corresponde al amor por uno mismo: conduce preferentemente a la paz, al comercio y a la concordia. La envidia y el resentimiento, al contrario, pertenecen al amor propio: son ellos, mucho más que el interés, los que provocan la guerra y la discordia. Sobre esto, no puedo extenderme como sería preciso: lean a Spinoza, Rousseau y Alain.[30]

Y ése es el motivo, sobre todo, por el que es importante no confundir la *generosidad*, que es lo contrario del egoísmo, con la *solidaridad*, que sería más bien su regulación inteligente y socialmente eficaz.

En lo políticamente correcto del momento, como ya nadie se atreve a utilizar la palabra «generosidad»,

29. Sobre esta distinción, véase evidentemente Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, nota XV. Véase también el artículo «Amor propio» de mi *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*

30. Spinoza, *Ética*, IV, por entero. Rousseau, *op. cit.* En cuanto a Alain, doy las principales referencias en mi artículo «Le philosophe contre les pouvoirs (La philosophie politique d'Alain)», *op. cit.*, págs. 146-147.

que parece anticuada, todo el mundo tiene la palabra «solidaridad» casi permanentemente en los labios, hasta el punto de que confunde estas dos nociones y no concibe la solidaridad (como en la «generación moral») más que como un buen sentimiento entre otros. Eso equivale a vaciarla de su contenido, de su función y de su eficacia. Procuremos verlo con más claridad.

Si tan a menudo se confunden estas dos nociones es porque, desde luego, ambas tienen algo en común: en los dos casos, generosidad o solidaridad, se trata de tener en cuenta los intereses del otro. La diferencia entre los dos es que, en el caso de la *generosidad*, tenemos en cuenta los intereses del otro *aunque no los compartamos de ninguna manera.* Hacerle bien a otro no nos reporta ningún bien. Damos 1 euro a un sin techo: él tiene 1 euro más y nosotros 1 euro menos. Es una benevolencia desinteresada (al menos en primera instancia): la generosidad.

En contraste, la *solidaridad* consiste en tener en cuenta los intereses del otro *porque compartimos esos intereses.* Al hacerle bien a otro nos hacemos ~~al mismo~~ tiempo bien a nosotros mismos. Ustedes me dirán que esto es demasiado hermoso para ser cierto, que no sucede nunca, o casi nunca... Al contrario: pasa cada día.

Chocaron contra mi coche en un aparcamiento: quedó para el desguace. ¿Qué creen ustedes que sucedió? ¡Decenas de miles de buenas personas abonaron su cuota para comprarme otro! ¡Me pagaron, dense cuenta, 1.000 euros más que el *Argus*!* ¡Qué generosidad!

* Publicación que informa sobre las cotizaciones en el mercado de coches de ocasión. (*N. del t.*)

Está claro que no. No hay ahí ni una pizca de generosidad. Sencillamente, yo cotizaba en la misma compañía de seguros que ellos. Ahora bien, nadie, que yo sepa, suscribe una póliza de seguros por generosidad; todos lo hacemos por interés. Pero esta mutualización de los riesgos que es el seguro nos permite crear una convergencia objetiva de intereses entre los diferentes asegurados, o dicho de otra forma, una solidaridad al menos objetiva. De este modo nos protegemos —a la vez todos juntos y cada uno para sí— contra las contingencias de la existencia. Es el principio del seguro: la mutualización de los riesgos, la suma de los recursos, la convergencia de los intereses, es decir, la solidaridad. Lo que cada cual hace para sí, lo hace también, lo quiera o no, para los otros; lo que hace para los otros, los otros lo hacen también para él. Para eso no es necesario ser generoso: el seguro es un mercado, es decir, funciona por egoísmo. Por eso, sin duda, funciona tan bien.

Esto es válido para cualquier mercado. Sobre este tema, Adam Smith dijo hace tiempo lo esencial: «Para conseguir nuestra cena, no apelamos a la benevolencia del carnicero, del vendedor de cerveza y del panadero, sino al esmero que ponen en sus propios intereses. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su egoísmo; y nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino siempre de su beneficio».[31]

Retomemos este ejemplo tradicional, tal como lo sometía a mi juicio, durante un debate público, mi

31. Adam Smith, *La Richesse des nations*, I, 2, GF-Flammarion, 1991, pág. 82 (trad. cast.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 2002).

amigo Jean-Louis Syren, que enseña economía en la universidad de Dijon. Cuando le compro una barra de pan a mi panadera, ¿por qué me la vende? Porque prefiere tener 75 céntimos de euro a una barra de pan. Es natural: la barra le costó mucho menos caro. Y entonces, ¿por qué se la compro yo? Porque prefiero una barra de pan a los 75 céntimos de euro. Es natural: si yo mismo hiciera la barra de pan, me costaría (incluidos instalaciones y tiempo de trabajo) mucho más cara y sería sin duda mucho menos buena. Es el triunfo del egoísmo: compro la barra por interés; mi panadera me la vende por interés. Si yo confiara en su generosidad para conseguir el pan, me habría muerto de hambre. Si mi panadera confiara en mi generosidad para hacer dinero, se habría arruinado. Si cada uno contamos con el interés del otro, hacemos excelentes negocios. ¡No es nada extraño que nos sonriamos tan amablemente cada mañana!

Pero hay algo más sorprendente. ¿En qué reside el interés de mi panadera? En que la barra de pan sea la mejor posible y —en una economía de competencia— la menos cara posible, en pocas palabras, que tenga la mejor relación calidad-precio (para hacerse con una parte del mercado). ¿Y cuál es mi propio interés como consumidor? Que la barra sea la mejor posible y la menos cara posible. Es muy curioso: yo sólo obro por interés, ella sólo obra por interés y, sin embargo, ¡ambos tenemos el mismo interés! La relación de intercambio (el comercio) ha creado entre nosotros una convergencia objetiva de intereses, es decir, exactamente, una solidaridad. Desde este punto de vista, es necesario observar que el mercado es una formidable máquina para producir solidaridad, y no porque esca-

pe al egoísmo, como pretenderían las almas bellas, *sino* ¡porque se somete a él! El triunfo del egoísmo es el triunfo de la solidaridad. Es el paradójico retorno de Hobbes (en el sentido en que se habla de retorno de lo reprimido), a través de Hume y de Smith. ¡Siempre se puede pensar que existe una simpatía espontánea entre los seres humanos![32] «Con eso no se come pan», diría mi panadera. Pero el comercio, en tanto que tal, no tiene necesidad de esta simpatía, ni de este pensamiento. Le basta con el egoísmo. Eso es lo que constituye su fuerza y su eficacia. Comerciar no es sacrificarse. Es incluso todo lo contrario: es una manera de estar juntos, o de tener un negocio juntos (*inter-esse*), mutuamente beneficiosa. Si no, no habría comerciantes ni clientes.

¿Qué vale más, la solidaridad o la generosidad? Moralmente, desde luego, la generosidad, porque es desinteresada (suponiendo que seamos capaces de serlo) o benevolente. Pero social, económica, política e históricamente, ¡la solidaridad es mucho más eficaz! Si hubiéramos confiado en la generosidad de los ricos

32. Ésa era la posición de Adam Smith, menos como economista, es cierto, que como filósofo de la moral (*La teoría de los sentimientos morales*, 1759; Smith se encuentra aquí próximo a las posiciones de su amigo David Hume, al menos en el *Tratado de la naturaleza humana*). Pero sus concepciones como economista (*Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, 1776), lejos de contradecirse con las del moralista, son más bien su prolongación invertida o transformada: véase, a este respecto, el hermoso artículo «Adam Smith», de Jean-Pierre Dupuy, en el *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op. cit.* Véase también, del mismo autor, *Le Sacrifice et l'envie*, *op. cit.* (el cap. III está dedicado a Adam Smith).

para que se pudieran curar los pobres, los pobres hubieran muerto sin atenciones médicas. Pero no confiamos en la generosidad de los ricos, ni por otro lado en la de los pobres: hemos inventado algo mucho más modesto en su principio (aun cuando es bastante más complicado en su organización), que llamamos Seguridad Social. Es gravosa, cuesta caro, sin duda podría hacerse mejor. Pero es uno de los progresos más admirables de toda la historia social. Ahora bien, nadie cotiza a la Seguridad Social por benevolencia, sino que todos lo hacen por interés (incluso si es necesario, gracias a la URSSAF,* que algunos controles desagradables nos empujen a pensar que es nuestro interés pagar). No se trata de generosidad, todavía menos de caridad (¡lo que supondría que se cotizara a la Seguridad Social por amor al prójimo!), sino de solidaridad.

Lo mismo ocurre con los seguros. Nadie los suscribe para proteger a los demás: todos lo hacen para protegerse a sí mismos o a sus allegados. Pero todos por eso están protegidos. No se trata de generosidad, ni mucho menos de caridad: es la solidaridad.

Ocurre lo mismo con los impuestos: nadie los paga por generosidad, todos lo hacen por interés (incluso si es necesario que, gracias señor recaudador, algunos controles bien hechos nos persuadan de que, en efecto, es nuestro interés pagarlos). ¿Generosidad? Evidentemente, no. Es solidaridad.

Ocurre lo mismo también con los sindicatos: nadie se adhiere a ellos por generosidad. Algunos se afilian

* Organismo francés encargado de la recaudación de las cotizaciones de la Seguridad Social y los subsidios familiares. (*N. del t.*)

por convicción (especialmente política), todos por interés: ¿Generosidad? Sería engañarse sobre los sindicatos. Su función es por completo de solidaridad.

Sin embargo, ¡la Seguridad Social, los seguros, la fiscalidad y los sindicatos han hecho más por la justicia, y especialmente por la protección de los más débiles, que lo poco de generosidad de que somos capaces! Solidaridad sindical, solidaridad fiscal, solidaridad aseguradora o mutualista... Ésa es la verdadera justicia (en el sentido de la justicia social) o, más bien, la única forma de aproximarse a ella. Todavía queda mucho camino por recorrer, pero no nos debe hacer olvidar el camino recorrido. Es un camino de solidaridad: un camino de intereses convergentes. Una sociedad de santos podría prescindir de ella. Una sociedad de hombres, no, si quiere seguir siendo humana. La generosidad es moralmente más admirable. La solidaridad, económicamente, más eficaz, y más urgente.

La generosidad es una virtud moral. Nos dice en sustancia: dado que todos somos egoístas, intentemos, individualmente, serlo un poco menos.

La solidaridad es una virtud política. Nos dice más o menos: dado que todos somos egoístas, intentemos, colectivamente, serlo juntos y de un modo inteligente, más que tontamente y unos contra otros.

No es necesario ser un perito en la materia para saber de qué lado está el comercio. ¿Usted es comerciante? No tiene un mal oficio. ¡Pero no finja hacerlo por generosidad! De él obtendrá su beneficio, y es bueno que sea así. Después de todo, se equivocaría si sintiera vergüenza: lo mismo les sucede a todos sus asociados. Si usted confía en la generosidad de sus clientes, puede darse por muerto. Si usted confía en la

generosidad de sus empleados, puede darse por muerto. Si usted confía en la generosidad de sus accionistas, si los tiene, puede darse por muerto. Si usted confía en su propio interés, tiene muchas probabilidades de conseguirlo... ¡a condición de ser capaz de organizar y mantener con ellos una relación de convergencia objetiva de intereses, es decir, una solidaridad!

Esto fija los límites del comercio y, por tanto, también de la economía, si se trata de una economía de mercado. Una empresa comercial (todas los son: siempre hay un momento en que hay que vender) no está al servicio de la humanidad, ni siquiera al servicio de sus clientes o sus empleados. Está al servicio de sus accionistas. A eso es a lo que se llama el capitalismo, que ha demostrado suficientemente su eficacia. Imaginemos que usted es un empresario. Usted debe contratar personal comercial. ¿Qué preferiría: un buen vendedor o un vendedor bueno? Un buen vendedor, es decir, un vendedor eficaz, competente, que saca números y beneficios. O bien, un vendedor bueno, es decir, lleno de generosidad, de compasión, de amor... ¿Son necesarios los dos? Sería el ideal, pero en la práctica no siempre es posible: ningún empresario puede aceptar que un comercial ponga por delante los intereses del cliente (sin perjuicio de recomendarle por eso una empresa diferente de la suya, en el caso de que venda mejores productos y que la empresa para la que trabaja). En pocas palabras, ¡usted contratará en primer lugar a un buen vendedor! Por mucho que ser un buen vendedor, más que un vendedor bueno, no le permita hacer lo que le venga en gana: la ley y la moral también deben, desde el exterior, fijar ciertos límites. Esto no es incompatible con su interés: sus clientes sólo permanecerán a su lado

si usted sabe, a lo largo del tiempo, inspirarles confianza, lo que debería bastar para que usted se disuadiera de satisfacer sus intereses perjudicando los suyos. Un buen vendedor no es siempre un vendedor bueno; pero, en una sociedad competitiva, en un Estado de derecho y a lo largo del tiempo, ¡está muy interesado en no ser un vendedor carente de honradez!

En resumen, la moral, contrariamente a lo que pretende el Essec-IMD, no es una fuente de beneficios. Eso es la distinción de órdenes: la moral no es rentable; la economía no es moral. Pero lejos de que eso impugne a una u otra, es más bien lo que nos obliga a adoptarlas a ambas a la vez (ya que tenemos necesidad de las dos) y separadamente (ya que sería ridículo confundirlas). El capitalismo no es moral. Nos corresponde, por consiguiente, serlo a nosotros. Y como apenas podemos serlo (bastaría, sin embargo, con quererlo, pero precisamente: no lo queremos), son el mercado (en el orden n° 1) y la política (en el orden n° 2) los que deben permitirnos vivir juntos, no *aunque* seamos egoístas, sino *porque* lo somos. Solidaridad mercantil (economía) y solidaridad no mercantil (política): convergencia de intereses. No esperemos que el mercado ni el Estado sean morales en nuestro lugar. Pero tampoco confiemos en que la moral nos haga ser eficaces en sustitución del mercado (para todo lo que es vendible, el Estado [illegible]).

¿Liberalismo o ultraliberalismo?

«¡Sí a la economía de mercado —dijo un día Lionel Jospin—, pero no a la sociedad de mercado!» La

fórmula me parece apropiada. No tengo nada en contra de la economía de mercado, e incluso estoy a favor: no se ha encontrado nada mejor para crear riqueza, ¿y cómo conseguir, sin riqueza, que la pobreza disminuya? Pero el mercado también tiene su límite, que es estricto: sólo es válido para las mercancías o, dicho de otro modo, sólo para lo que se puede vender (las mercancías y los servicios, por tanto, pero desde el momento en que un servicio está en venta no es más que una mercancía como cualquier otra).

El reconocimiento de este límite es lo que distingue, a mi entender, a los *liberales* de los *ultraliberales*.[33] Si usted cree que todo se puede vender y comprar, entonces es ultraliberal: el mercado basta para todo. Si, por el contrario, usted piensa que hay cosas que no se venden (la vida, la salud, la justicia, la libertad, la dignidad, la educación, el amor, el mundo...),

33. Se puede llamar *liberal* a todo pensamiento favorable a la libertad del mercado (liberalismo económico) y a las libertades individuales (liberalismo político). Esto no excluye, sino que supone, al contrario, algunas intervenciones del Estado, incluso, en este caso, en la esfera económica. Así, en Adam Smith o Turgot. Y se puede llamar *ultraliberal*, por contraste, todo pensamiento que pretende reducir el papel del Estado al estricto mínimo (sus funciones reales: justicia, política y diplomacia), lo que implica que se abstenga de cualquier intervención en la economía. Así, en Frédéric Bastiat o Milton Friedman. Véase, a este respecto, Francisco Vergara, *Les Fondements philosophiques du libéralisme (libéralisme et éthique)*, La Découverte, 1992, reedición 2002, págs. 9-12 (trad. cast.: *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Madrid, Alianza, 1999). Tratándose de Adam Smith, está establecido, y desde hace tiempo, que nunca fue un partidario incondicional del «dejar hacer».

entonces no se puede someter todo al mercado: hay que resistir a la *mercantilización* de toda nuestra vida, tanto individual (es el papel de la moral y de la ética) como colectivamente (es el papel de la política). Los tres son necesarios. Pero, a escala de la sociedad, la política es más eficaz: necesitamos un Estado para organizar la parte no mercantil de la solidaridad, para velar estrictamente por lo que no está en venta.

Hace algunos meses participé en una mesa redonda con el economista Jean-Paul Fitoussi. Siempre he leído con mucho interés sus artículos en la prensa: conocía más o menos sus posiciones, que —con menos competencia— a menudo comparto. Pero me quedé con una frase, aquella noche, que nunca había leído en su pluma y que me pareció contundente: «Un economista norteamericano, sumamente riguroso, ha demostrado científicamente —nos dijo— que, en un país ultraliberal, en el que el Estado no se ocupa en absoluto de la economía, el pleno empleo está asegurado... para todos los supervivientes».

Ustedes habrán entendido la pregunta: ¿qué se puede hacer por los demás, si es posible, *antes* de que estén muertos? A esta pregunta, la economía no responde. Es necesario, por tanto, que lo haga la política.

Pongamos otro ejemplo, más concreto. Hace referencia a la salud, que no es vendible, que no es una mercancía... Ustedes podrían objetarme que los medicamentos sí son una mercancía: un medicamento se vende y se compra. Efectivamente. Es preferible, en consecuencia, aprovecharse de la eficacia del mercado para esas mercancías entre otras que son los medicamentos. Todos sabemos que tendremos mejores medicamentos en un país capitalista, en el que los labo-

ratorios farmacéuticos son empresas privadas, que en un país colectivista, en el que los laboratorios pertenecen al Estado. Pero eso no es una razón para convertir la propia salud en una mercancía. Será necesario encontrar, entonces, entre el mercado farmacéutico y el derecho a la salud, algo que proteja a éste de la invasión de aquél. En Francia, este «algo» es lo que se llama la Seguridad Social. Es gravoso, decía hace un momento, cuesta caro, podría hacerse mejor sin duda, pero es también uno de los progresos más extraordinarios de toda la historia social, que, evidentemente, es necesario preservar.

Esto es válido, señalémoslo de paso, a escala mundial. Que las empresas protejan sus intereses, es a la vez necesario, en el orden n° 1, y legal, en el orden n° 2. Pero no se podría aceptar, en el orden n° 3, que los niños mueran a causa del sida, por ejemplo, en África, porque no se permita la fabricación de medicamentos genéricos. Es necesario entonces que medie la política (en este caso, internacional): no para abolir el mercado, al que le debemos tales medicamentos, sino para limitar sus efectos, desde el exterior, cuando son política y moralmente insoportables.

Es la distinción de los órdenes. Incluso la izquierda ha acabado por entender que el Estado no es muy bueno para crear riqueza: el mercado y las empresas lo hacen más y mejor. Sería ya el momento de que se entendiera, incluso en la derecha, que el mercado y las empresas no son muy buenos para impartir justicia: sólo los Estados tienen posibilidades de lograrla más o menos.

¿Y la moral? Tampoco se puede vender. Pero está a cargo de los individuos, no del Estado, y no podría

bastar (salvo en una sociedad de santos, de nuevo, pero ¡estamos tan lejos de ella!) para la justicia.

En resumen, cuanto más lúcido se es sobre la economía y sobre la moral (sobre la fuerza de la economía y sobre la debilidad de la moral), más exigente se es sobre el derecho y la política. Y eso es, sin duda, lo más inquietante, en Francia, en la época que estamos atravesando: que este orden decisivo (el orden jurídico-político: el único que permite que los valores de los individuos, en el orden nº 3, tengan alguna influencia sobre la realidad del orden nº 1) se haya devaluado y desprestigiado hasta tal punto. Está claro que los políticos, ay, tienen aquí su parte de responsabilidad. Pero, en fin, hay que recordar que los ciudadanos, en una democracia, tienen a los políticos que se merecen.

Conclusión

Esta distinción de los órdenes, que les he propuesto, no es una cuadrícula de lectura o de análisis. Por sí misma, no resuelve ningún problema. Me da la impresión de que, a menudo, permite plantearlos mejor. Digamos que es una herramienta de análisis y una ayuda para la decisión. Todavía es necesario que los individuos se adueñen de ella. Un ordenador puede resolver un problema, pero sólo un individuo puede tomar una decisión. Un ordenador puede ser eficaz, pero sólo un individuo puede ser responsable. En cuanto a los grupos, sólo pueden tomar una decisión o dar prueba de responsabilidad en la medida en que primero lo hagan los individuos: es el principio del sufragio universal, en nuestras democracias, y de la gestión empresarial, en nuestras empresas. Cuando estos cuatro órdenes coinciden, no hay ningún problema, ya lo dije: vayan hasta el final y aprovéchense bien. Pero ¿qué sucede cuando se oponen? ¿O cuando *nos* oponen, en el seno de un mismo grupo, unos a

otros? ¿Cómo elegir? ¿Cómo decidir? Querríamos jerarquizar estos cuatro órdenes para poder dirimir. ¿Podemos? Sí, pero de dos formas diferentes, incluso opuestas.

Observarán ustedes que los he presentado según una jerarquía ascendente: de lo más bajo, el orden económico-tecnocientífico, a lo más alto, el orden ético, el orden del amor. Sí, en términos de valor; sí, subjetivamente, para el individuo. Es lo que llamo la *jerarquía ascendente de las primacías*, que les propongo distinguir (aprovechando también aquí una distinción terminológica que la lengua nos ofrece) de lo que llamaré el *encadenamiento descendente de las prioridades*. En francés, tenemos dos palabras: *prioridad* y *primacía*. Hay que servirse de ellas para tratar de ver con claridad. Propongo que llamemos *primacía* al valor más alto, en una jerarquía subjetiva de evaluaciones o, dicho de otro modo, lo que más vale, subjetivamente, para el individuo. Y que entendamos por *prioridad* lo que es objetivamente más importante, para el grupo, en un encadenamiento objetivo de determinaciones. Y entonces verán ustedes cómo todo se invierte. Ya no se trata de una jerarquía ascendente, sino de dos jerarquías cruzadas: una que sube (la jerarquía ascendente de las primacías) y otra que baja (el encadenamiento descendente de las prioridades).

Lo mostraré rápidamente en los dos extremos. ¿Qué vale más, subjetivamente, para los individuos que somos? Por supuesto, puede depender de los casos... Pero yo creo que la mayoría de nosotros —se trata de nuestra cultura, y es también un elemento del corazón humano— respondería, como respondería yo mismo, es el amor: amar y ser amado. Los que tienen

niños quizá dirán: «Lo que vale más, para mí, son mis hijos». Pero porque los aman. Viene a ser lo mismo: primacía del amor. Concretamente, significa que si alguien, en una sala, nos responde: «No, en absoluto, para mí, lo que vale más, no es el amor, sino el dinero», se producirá un malestar. Los demás se dirán, si lo conocen (por ejemplo, si trabajan con él): «Me parecía simpático, es un buen profesional, pero, después de todo, es un pobre tipo».

Sí, porque alguien que pone el dinero por encima del amor es lo que se llama un pobre hombre. Hay, por tanto, una primacía del amor para los individuos: subjetivamente, el amor es un valor superior.

Muy bien. Pero para los grupos, objetivamente, ¿qué es lo más importante? Tomemos un grupo al azar: la empresa en la que ustedes trabajan o la que dirigen. Imagínense que, en esa empresa, de pronto, por una razón x o y, desaparece por completo el amor. ¿Qué sucedería?

En los momentos de pesimismo, me digo que apenas se notaría la diferencia. El empleado que llega a fichar por la mañana no lo hace por amor: vendría a trabajar a la misma hora. El contable que hace las nóminas, no lo hace por amor: las haría igualmente. Los empleados trabajarían de manera idéntica y se les pagaría de la misma forma: no notaríamos la diferencia.

En los momentos de optimismo, me digo que la vida, en esta empresa, sería un poco más difícil y triste de lo que es, y la empresa, sin duda, un poco menos competitiva. Pero, en definitiva, la diferencia, desde un punto de vista económico, es marginal. Es verosímil que el experto-contable o los accionistas no se dieran cuenta de nada.

Imagínense, al contrario, que en la misma empresa, de pronto, por una razón *x* o *y*, ya no hay más dinero. En este caso, la diferencia es espectacular: el día en que el banquero se cansa de esperar, se acabó la empresa. Primacía del amor, para el individuo, pero prioridad del dinero para el grupo.

Repartiré muy rápidamente esta dialéctica de la *primacía* y de la *prioridad* entre mis cuatro órdenes. Diría, por ejemplo: primacía de la política sobre las ciencias, las técnicas y la economía. Para el individuo, la política es un valor superior.[1] Sí, evidentemente, desde un punto de vista subjetivo. Pero, para el grupo, objetivamente, ¿qué es lo más importante? ¿Qué quedaría de la política, qué quedaría del Estado, qué quedaría de nuestra democracia, si repentinamente las técnicas dejaran de funcionar? Las centrales no producirían ya más electricidad, las empresas ya no crearían más riqueza, los agricultores no suministrarían más alimentos... ¿Qué queda de nuestra democracia? La respuesta es de una simplicidad cruel: no queda nada. Supriman el Estado, ¿qué queda de la economía? Evidentemente, no todo: en los seguros, en la banca, el oficio se volvería muy difícil; pero en

1. ¡Más alto que las ciencias o las técnicas, pero no más alto que la verdad! Al contrario: el amor a la verdad es un valor más alto, para cualquier espíritu libre, que el interés de la nación o del Estado. ¿Impugna esto nuestra jerarquía de las primacías? De ninguna manera, porque este amor a la verdad pertenece a los órdenes nos 3 y 4, no al orden n° 1 (las ciencias no se aman a sí mismas). Un espíritu libre puede poner la verdad por encima del interés nacional, mientras pone el derecho y la política más altos que las tecnociencias. Es lo que distingue al racionalismo del cientificismo y del tecnocratismo.

la construcción, en el negocio agroalimentario, en la agricultura y, *a fortiori*, en el comercio armamentístico, todavía habría *business* que hacer... Por otra parte, si no hubiera habido economía *antes* del Estado, nunca habría habido Estado. El paso del paleolítico al neolítico, que es una de las mayores revoluciones que haya conocido la humanidad (incluso, sin duda, la más importante de todas), no es una decisión política... Primacía de la política, por tanto, pero prioridad de la economía. Hay un intelectual, digámoslo entre nosotros, que ha pensado esto con mucha claridad. Se trata de Marx: *prioridad de la economía*, son sus propias palabras; y *primacía de la política*, nunca lo expresó así, pero es el núcleo de su pensamiento.

Puedo decir lo mismo: primacía de la moral sobre la política. Para el individuo, la moral es un valor más alto. Más vale perder las elecciones, en el orden n° 2, que perder el alma, en el orden n° 3. Que quien popularizó la frase haya vivido o no conforme a ella, es su problema, no el mío, pero la frase es justa: para el individuo, subjetivamente, la moral es un valor superior. Pero, para el grupo, objetivamente, ¿qué es más importante?

Por ejemplo, ¿qué quedaría de la moral sin el derecho, sin la política y sin el Estado? ¿Qué moral corresponde, como se decía en el siglo XVIII, al estado de naturaleza, al estado sin Estado? También aquí, la respuesta es de una simplicidad cruel: en el estado de naturaleza, al menos eso es lo que pienso con Hobbes,[2]

2. *Leviatán*, cap. XIII. En el estado de naturaleza existen, sin embargo, «leyes naturales», pero que no son sino la racionalización del interés, sin alcance propiamente moral (*ibid.*,

no existe moral en absoluto. Primacía de la moral y prioridad de la política.

Finalmente, puedo decir: primacía del amor sobre la moral. Puestos a obrar bien, si se acepta la expresión, más vale obrar *por amor*, alegre y espontáneamente, que *por deber*, lo que implica imposición, obligación, una forma de tristeza... ¿Quién no preferiría ser spinozista, en este sentido, a ser kantiano? ¡Está claro que, subjetivamente, el amor es un valor superior! Ése es el espíritu de los Evangelios, tal como lo resume genialmente san Agustín: «Ama y haz lo que quieras». Pero, para el grupo, objetivamente, ¿qué es lo que tiene más importancia? Y fundamentalmente, ¿qué quedaría del amor sin la moral? Mi respuesta, en este caso, es la respuesta de Freud: no quedaría nada. Sin la moral, no habría más que la pulsión bruta, que el «ello», como dice Freud, que el deseo, que la sexualidad. Sólo en la medida en que la pulsión se enfrenta a la prohibición —especialmente bajo la forma del tabú del incesto—, el deseo se *sublima*, como dice Freud, en amor. Si se suprime la prohibición, se suprime la moral y ya no hay sublimación ni amor: sólo hay deseo. Primacía del amor y prioridad de la moral.

En suma, lo más valioso para los individuos nunca es lo más importante para los grupos. Ahora bien, por definición, todo grupo se compone de individuos, y

---

caps. XIV y XV). «Se acostumbra a llamar con el nombre de *leyes* a estas prescripciones de la razón, puntualiza Hobbes, pero sin propiedad: en efecto, no son más que conclusiones o teoremas concernientes a lo que favorece la conservación y la defensa de los hombres» (cap. XV, pág. 160 de la edición Tricaud, Sirey, 1971; véase también pág. 285).

todo individuo participa en uno o varios grupos... ¡Extráñense luego de que la vida sea tan difícil y complicada! Digamos que es *trágica*, en el sentido filosófico del término: no porque siempre esté abocada a la desgracia o al drama, sino porque nos enfrenta a contradicciones que nunca podemos resolver completamente ni superar de una vez por todas, y tanto menos cuanto contraponen posiciones cada una de las cuales es legítima desde su propio punto de vista (piénsese en Antígona y Creonte). Lo trágico, en este sentido, es lo contrario de la dialéctica,[3] o es una dialéctica sin perdón. Nunca existe una síntesis plenamente satisfactoria, nunca superación (la *Aufhebung* hegeliana) sin pérdida, nunca «negación de la negación», nunca reconciliación definitiva o total, nunca consuelo absoluto, nunca vida descansada... Lo contrario de lo trágico es el paraíso. Lo contrario del paraíso es la vida tal como es.

Esto es válido para cada individuo, que es por sí solo una tragedia suficiente. Pero es válido *a fortiori* entre el individuo y el grupo.

Quizá conozcan el título del libro más célebre de Simone Weil, por otro lado uno de los más bellos, *La gravedad y la gracia*... Lo que Simone Weil entiende por *gravedad* es todo lo que desciende y hace descender; lo que entiende por *gracia* es todo lo que asciende y hace ascender. Incluso diría, retomando estas dos expresiones, que los grupos, y tanto más en la medida en que son numerosos, están sometidos a la gravedad:

3. Como bien ha observado Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, reedición 1977, cap. I, § 4 y 5 (trad. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002).

tienen tendencia a bajar, es decir, a privilegiar los órdenes más bajos, que efectivamente son para ellos los más importantes. Es la lógica descendente de las prioridades. Pero los individuos tienen otros valores, otras exigencias: otras primacías. Ustedes conocen la frase de Renaud: «Yo solo soy una banda de jóvenes». Sería, si hubiera que tomarla en serio, la frase misma de la barbarie. Y lo mismo sucedería con quien dijera: «Yo solo soy una empresa». ¿Trabajan ustedes para IBM? Nadie se lo reprocha, en cualquier caso no yo. Pero ustedes no son IBM. ¿Dirigen una empresa? Muy bien. Pero ustedes no son su empresa. De manera que los individuos —*todos* los individuos— están llamados a elevarse en esta jerarquía ascendente de las primacías, mientras que los grupos no dejan de bajar en el encadenamiento descendente de las prioridades. ¡Y no es en absoluto porque los grupos sean malvados o perversos! Sino porque tienden a privilegiar, legítimamente, lo que, para ellos, es en efecto, objetivamente, lo más importante.

Insisto en el «legítimamente». Cuando los trabajadores de una empresa hacen huelga para reclamar un aumento de sueldo, si el empresario les responde: «Miren, muchachos, lean a Comte-Sponville: ¡primacía del amor! En cualquier caso, no puedo pagarles más; pero, en adelante, se lo prometo, les amaré más...»; es evidente que no son los empleados quienes son ridículos: lo es el patrón. Y, sin embargo, es muy cierto que cada uno de los empleados antepone en efecto, subjetivamente, el amor al dinero. Basta con que uno de sus hijos se ponga gravemente enfermo para que, inmediatamente, no haya nada más importante que eso. Sí. Pero no tienen los mismos hijos. No tienen los

mismos amores. En cambio, tienen el mismo patrón. De tal suerte que si cada uno de los empleados, individualmente, valora más el amor que el dinero, sin embargo juzgan de manera colectiva (por ejemplo, en el seno del sindicato o de la coordinación) que el dinero, objetivamente, es más importante. Tienen razón: primacía del amor y prioridad del dinero.

Los grupos descienden: están sometidos a la gravedad. No tomen esto en un sentido demasiado peyorativo. La gravedad es también, y en primer lugar, una fuerza (la gravitación universal) que posibilita que se tengan en pie las casas y los puentes, y que nos permite andar e incluso (gracias a nuestros aviones, que de ninguna manera la anulan) volar. La fuerza de los grupos, en este caso, consiste en imponer una ley común, que sólo puede depender de la razón: nuestros deseos individuales nos enfrentan (y tanto más cuanto que deseamos casi siempre las mismas cosas):[4] únicamente la razón, que es común a todos, puede unirnos.[5] Pero esta fuerza —como toda fuerza— también es un peligro si nos abandonamos a ella. Y a eso es a lo que nos dejamos llevar por la fatiga, a lo que nos dejamos llevar por la rutina, a lo que nos dejamos llevar por el

4. Aquí es donde interviene lo que René Girard llama el *deseo mimético*, que Spinoza pensaba (de manera, en mi opinión, más radical) como una *imitación de los afectos*: véase, a este respecto, lo que escribí en mi *Traité du désespoir et de la béatitude, op. cit.*, cap. IV, sección 7, págs. 102-109 (págs. 467-475 en la reedición «Quadrige», en un solo volumen).

5. Es lo que teorizó admirablemente Spinoza: véase, a este respecto, lo que escribí en mi *Traité du désespoir et de la béatitude, op. cit.*, cap. II, sección 6, págs. 162-167 (reedición col. «Quadrige», págs. 187-193).

número. En un grupo, siempre, y tanto más cuanto más numeroso es, el amor tiende a degradarse en moral, cuando no lo hace en moralismo; la moral tiende a degradarse en política, es decir, en relaciones de fuerza; la política tiende a degradarse en técnica, en economía y en gestión.

Esta *gravedad* podrá variar, según los grupos considerados (no es la misma en una empresa y en un partido político) y, sobre todo, según su magnitud: no es la misma en una PYME y en una multinacional. Imaginemos a un maestro de obras que emplea a dos trabajadores: uno es su cuñado y el otro un amigo de la infancia. Las relaciones personales, morales, afectivas desempeñan entre ellos un papel mayor —¡hasta el punto, a veces, de comprometer la buena marcha de la empresa (su rentabilidad)!—. En una empresa de treinta mil empleados sucede de otro modo. Pero, incluso en ésta, la gravedad dependerá de la escala considerada. Por ejemplo, en una misma oficina hay tres o cuatro empleados que se conocen desde hace varios años y que quizá son amigos. Las relaciones personales, entre ellos, serán a menudo más importantes que las relaciones económicas o jerárquicas. No se trata de perjudicar a un compañero de oficina, ¡aunque fuera en interés de la empresa! En cambio, en el pasillo, en el que pueden encontrarse una cincuentena de empleados, ya es diferente. Las relaciones personales, morales y afectivas son menos importantes; y al revés, las relaciones profesionales, económicas o jerárquicas lo son más. En el inmueble en el que hay ochocientos empleados, la tendencia se acentúa. Cuanta menos afectividad y menos moral, más relaciones de fuerza habrá. En fin, en la empresa entera, en la que

hay treinta mil empleados, la gravedad alcanza su punto máximo: las relaciones afectivas o morales no son casi nada; las relaciones de poder o de interés, casi todo.

La gravedad varía en función de los grupos y su magnitud. Pero siempre actúa. Recuerdo haberme referido a esta noción, hace varios años, ante los Discípulos de Emaús. Tras mi conferencia, un anciano sacerdote vino a verme y me musitó: «Eso que usted ha dicho de la gravedad, ¡qué cierto es a propósito de la Iglesia católica!». También es verdadero, y sin duda *a fortiori*, a propósito de nuestras empresas. Insisto en que no tiene nada de raro. Los grupos tienden a privilegiar lo que, en efecto, para ellos es más importante, y que se juega sobre todo en los órdenes n^{os} 1 y 2. Están sometidos a la gravedad. Sólo los individuos tienen algo que, a veces, se asemeja a la gracia, como diría Simone Weil, es decir, la capacidad de elevarse, al menos un poco, al menos de vez en cuando, de los imperativos científicos, técnicos y económicos a la política (a eso es a lo que se llama un hombre de Estado, cuando consigue arrastrar a un pueblo tras sí, y lo que se llama el carisma en un dirigente); de elevarse, al menos un poco, de la política a la moral (es lo que se llama un hombre de bien); y de elevarse, al menos un poco, de la moral al amor (es lo que se llama un hombre con corazón).

Los grupos están sometidos a la gravedad; sólo los individuos tienen, a veces, algo que se parece a la gracia, es decir, la capacidad de remontar —al menos un poco, al menos en ocasiones— esta pendiente que los grupos, por el contrario, no dejan de descender. No obstante, como esta palabra de *gracia* es un poco de-

masiado religiosa para que pueda hacerla completamente mía, diría simplemente que para remontar un poco esta pendiente a la que los grupos no dejan, por el contrario, de arrastrarnos, sólo conozco tres cosas: el amor, la lucidez y el valor.

Que sean suficientes es lo que nunca nos está garantizado y lo que convierte en irrisoria toda *suficiencia*.

Pero si están ausentes, ¿cómo podríamos lograrlo?

PREGUNTAS A ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Soy empresario: creo empleo. ¿No le parece que eso es moral?

En cualquier caso, ¡no me parece inmoral! Queda por saber *por qué* contrata usted... ¿Por amor a la humanidad? ¿Para prestar un favor a los parados? Me cuesta un poco de trabajo creerlo. No es que yo ponga en duda su humanidad, de la que no soy juez, sino porque usted es empresario, precisamente, y no el presidente de una asociación humanitaria. Créame bien que no se lo reprocho: ¡tenemos más necesidad de empresas competitivas que de asociaciones humanitarias, por admirables que fueran! El humanitarismo es para los pobres; la empresa es para crear riqueza. ¿Y quién no prefiere la riqueza? ¿Quién no prefiere una buena posición a la dependencia? El humanitarismo es moralmente más admirable; la empresa, económica y socialmente, es mucho más importante. ¿Quién no pone al abate Pierre por encima del más

capacitado de los patronos? Pero ¿quién no prefiere ganarse la vida en una empresa a depender de asociaciones caritativas? Primacía de la moral y prioridad de la economía. El dinero que nuestras asociaciones humanitarias distribuyen, ha sido necesario primero producirlo. ¿Y dónde, si no en las empresas?

Pero vayamos al fondo de la cuestión. Si usted contrata por razones morales, nunca dejará de contratar, incluso cuando no le interese a su empresa. Mucho me temo que eso no pueda durar mucho tiempo... Le contaré una anécdota. Una de las primeras veces que intervine ante empresarios, había preparado una conferencia muy parecida, básicamente, a la que acaban de escuchar. Y en el debate, para resumir mis palabras, les dije: «En pocas palabras, lo que el cuerpo social espera de ustedes, empresarios, no es que desborden de amor y generosidad (si además lo hacen, tanto mejor, pero es su problema más que el nuestro). Lo que se espera de ustedes es que creen empleo». Uno de los empresarios que allí estaban sacudió negativamente la cabeza y me dijo: «Eso es pedirnos demasiado. Una empresa no está echa para crear empleo, sino para crear beneficios». Evidentemente, tenía razón: era más lúcido que yo. Pero en el fondo, ¿qué decía que Marx no hubiera dicho ya? El objetivo de una empresa, en un país capitalista, no es combatir el desempleo, sino crear beneficios: sólo se contrata cuando eso no merma la rentabilidad, y se despide, si es necesario, cuando es la única manera de preservarla o de acrecentarla. Es un sistema amoral, cruel a veces, pero que se ha revelado —económica y socialmente— más eficaz (incluso para los asalariados) que cualquier otro sistema jamás puesto en prác-

tica por la humanidad. Los alemanes del Este no se engañaron a ese respecto. La riqueza de la RFA hizo al menos tanto para hacer caer el muro de Berlín como el amor por la libertad...

Otra anécdota. Sucedió en el tiempo en que Alain Juppé era Primer ministro. Se rebajaron los impuestos a las empresas, supuestamente para crear empleo. Un empresario me dijo: «Se rebajan mis impuestos para que yo emplee. ¿Qué hago? Bajo mis precios, y no contrato, para conquistar sectores de mercado. Sí, a fuerza de conquistar sectores de mercado, tengo un día necesidad de contratar, ¡es obvio que lo haré con gusto (todo empresario no perverso prefiere contratar a despedir)! Pero pedirme que contrate cuando no le interesa a mi empresa es pedirme que haga mal mi trabajo: ¡que no se cuente conmigo para eso!». Estas argumentaciones pueden parecer cínicas. Pero es que el cinismo no es más que una verdad desnuda, cuando deja de disimularse detrás de la moral.

El objetivo de una empresa, en un país capitalista, no es crear empleo, sino crear beneficios. Nos corresponde a nosotros, ciudadanos, preguntarnos qué podemos hacer para que una empresa, para crear beneficio, tenga con mayor frecuencia más interés en contratar que en despedir o deslocalizar. Es una pregunta política, evidentemente decisiva. Pero confiar en la conciencia moral o patriótica de los empresarios para combatir el éxodo de las empresas y el desempleo ¡es seguramente engañarse a sí mismo! Es dar prueba de angelismo: es confiar en que el orden n° 3 resuelva los problemas del orden n° 1.

El objetivo de una empresa no es crear beneficios: ¡es crear riqueza! ¡Y todo el mundo se beneficia!

No juguemos con las palabras. ¿Crear riqueza? Sí, pero ¿para quién? ¡En primer lugar, para el propietario o los propietarios de la empresa! Es lo que se llama beneficio: el valor creado por las inversiones y el trabajo, que corresponden a quienes han invertido (hayan o no trabajado). ¿Se beneficia todo el mundo? Más o menos, sí, la mayoría de las veces, ¡pero en una medida muy desigual! Normalmente, los propietarios de la empresa (los capitalistas) se enriquecen más rápido que los que trabajan en ella... No se lo reprocho. Es la lógica del sistema, y este sistema es a la vez legítimo, desde un punto de vista jurídico (al menos mientras la democracia así lo decida), y eficaz, desde un punto de vista económico. El beneficio es también una prima a la innovación (Schumpeter ha insistido bastante en ello)[1] y a la asunción de riesgos. Eso es lo que hace que el capitalismo sea tan eficiente. ¡No es una razón para avergonzarse! Esta riqueza que procede de lo que se *posee* (propiedad privada de los medios de producción e intercambio) y no de lo que se *hace* (un trabajo), esta parte de la plusvalía o del valor añadido que no dispensan ni las inversiones (máquinas, materias primas, etc.) ni los salarios, ¿no es acaso lo que se llama el beneficio?

Finalmente, y sobre todo, crear riqueza, ¡no es una característica exclusiva del capitalismo! Todo modo

1. Joseph Schumpeter, *Théorie de l'évolution économique*, 1912, trad. Dalloz, 1935, reedición 1983 (véase, sobre todo, el cap. II).

de producción, por definición, lo hace. El esclavismo lo hacía, el feudalismo lo hacía, el socialismo lo hizo durante setenta años, en la URSS, y otro sistema lo hará, quizá, dentro de algunos siglos o decenios... Pero nosotros vivimos en un país capitalista. Y el mundo, actualmente, vive en un sistema capitalista. ¡Es ya hora de que intentemos comprender lo que eso significa!

Usted dice que el capitalismo no es moral... ¿Lo es más el socialismo?

¡Sí, ay! Por lo menos, ése era el proyecto de sus partidarios. No hablo ahora del socialismo liberal o socialdemócrata, el de un Lionel Jospin o un Laurent Fabius, que no es más que un capitalismo un poco mejor (¡en principio!) regulado... Hablo del socialismo en el sentido marxista del término, fundado en la propiedad colectiva de los medios de producción e intercambio (por eso podemos llamarlo colectivismo) y en la planificación de Estado (por eso podemos llamarlo estatalismo). ¿En qué es más moral? En que la riqueza, al ser colectiva y administrada por el Estado, se puede poner en principio al servicio de la colectividad, comenzando por los más pobres, y ya no, como en un país capitalista, al servicio en primer lugar de los más ricos. Pero, lo decía en mi exposición, el capitalismo es tan eficaz precisamente porque es amoral (lo que no impide ni las desviaciones ni los horrores). Funciona por medio del egoísmo. ¡No es extraño que funcione a toda marcha! Al contrario, el socialismo, precisamente porque se pretende moral, no funciona,

o funciona mal, o no puede funcionar (ya que la moral, a escala de la sociedad, se revela impotente) sino por medio de la burocracia, de los controles policiales, de la coerción y, a veces, del terror. Son los historiadores, no la moral, quienes tienen que explicar el porqué. Moralmente, en cambio, sólo podemos comprobar la cuantía de los daños. Así se pasa, decía, de la hermosa utopía marxista del siglo XIX a los horrores totalitarios del sovietismo en el XX. Tomar el poder no es lo más difícil. A continuación, hay que transformar a la humanidad, o por lo menos intentarlo (mediante la propaganda, el lavado de cerebro, el reclutamiento de la juventud, los campos de reeducación, el terrorismo de masas...), hasta el momento en que, al no poder conseguirlo, el sistema ya sólo intenta perpetuarse —en beneficio, sobre todo, de algunos burócratas— y enmascarar sus fracasos. Se comienza por una vanguardia revolucionaria y humanista. Se acaba por una *nomenclatura* de ancianos achacosos y corruptos... Sí, el socialismo, tal como lo había concebido Marx, era moral. Es lo que condujo a sus sucesores al fracaso y la inmoralidad.

No ha hablado usted de la igualdad...

He rozado el tema, aunque sólo fuera negativamente... Pero tiene razón: debería haber hablado de manera más explícita. ¿En qué igualdad piensa usted? ¿En la igualdad de todos los seres humanos en derecho y en dignidad? Es un valor moral fundamental, que la política y el derecho intentan, en nuestros países, más o menos respetar... Estamos muy lejos de la

realidad: ¡la lucha continúa! Pero, quizás, ¿está pensando usted más bien en la igualdad social o económica? Entonces hay que decir que está casi excluida por el capitalismo, que quiere, al contrario, que la riqueza sea un factor de enriquecimiento y que los talentos individuales mismos sean una fuente de desigualdad. Un hijo de familia rica morirá casi siempre más rico, en nuestros países, que un hijo de familia pobre. Y un hombre despierto y trabajador, casi siempre más rico que un idiota inútil (salvo si el idiota en cuestión, a veces sucede, es hijo de rico). ¿Eso es bueno? ¿Es malo? Moralmente, no es muy satisfactorio. ¿Por qué alguien que tiene ya la suerte de poseer talento y ejercer una profesión apasionante había de ser, además, más rico que alguien que, con menos talento, apenas puede hacerse cargo sino de tareas ingratas? Pero, económicamente, ¿sería más valioso un sistema distinto, estrictamente igualitario? Parece dudoso. Si nadie puede enriquecerse, ¿para qué trabajar más y mejor que el estricto mínimo? ¿Por qué querer superarse, si no se puede superar a los demás? ¿Por amor? ¿Por generosidad? ¿Por sentido cívico? ¡Dejemos de soñar! Una sociedad igualitaria, suponiendo que pudiera seguir siéndolo (el ejemplo de la URSS, con su *nomenclatura*, apenas permite el optimismo en este punto), tiene todas las probabilidades de convertirse en una sociedad de pobres, y sin duda, como habían observado Mandeville y Voltaire, una pobre sociedad.

Esto me hace pensar en un fragmento de Pascal, que pondría de buena gana como exergo a nuestra conferencia: «La igualdad de los bienes es justa, pero...». Pero ¿qué? Pascal no termina su frase. Me gustaría

completarla: pero la política y el derecho decidieron otra cosa (la ley, en nuestros países, garantiza la propiedad privada y, por tanto, también la diferencia entre las fortunas); pero esta igualdad, aunque esté moralmente justificada, sería económicamente contraproductiva, incluso para quienes son actualmente más pobres; pero sólo es posible mediante la multiplicación de los controles y las coerciones, que llevan al totalitarismo; pero desinfla las energías, la asunción de riesgos, la creatividad... Costaría un precio muy alto. ¿Para qué queremos el igualitarismo, si perjudica también a los más débiles? Entonces, si se renuncia a la igualdad social y económica, no queda más remedio que limitar la desigualdad y compensarla (tanto como se pueda sin perjudicar a la mayoría) con una política social de redistribución, de servicios públicos y de igualdad de oportunidades. A eso es a lo que se llama la socialdemocracia, ¿no? Es menos estimulante que una añorada revolución comunista, pero también menos peligroso y más eficaz.

Alrededor de esta cuestión de la igualdad se juega buena parte del combate derecha-izquierda. «Ser de izquierdas, me decía recientemente un amigo, consiste, en primer lugar, en luchar por la justicia social, o dicho de otro modo, por la igualdad.» Estoy de acuerdo. Un hombre de derechas, en la actualidad, luchará en cambio por la libertad, por la eficacia, por la justa retribución de los méritos y los talentos... No porque esté contra la igualdad. Pero la igualdad de derechos y dignidad le basta. Estas dos posiciones son ambas respetables. A veces pienso que la izquierda tiene moralmente razón (la igualdad de bienes sería justa: por tanto, es justo, moralmente, tender hacia ella) y que la

derecha tiene económicamente razón (por el prurito de la eficacia y el realismo: la desigualdad es más eficiente). Es obvio que no es tan simple como esto, pero serviría quizá para explicar por qué la izquierda se encuentra tan cómoda en la oposición (siempre hay desigualdades que combatir) y tan incómoda en el poder (donde hay que intentar ser eficaces). Ser ministro de Economía en un gobierno de izquierdas es casi tan difícil como ser ministro de Educación en un gobierno de derechas. Pero con esto dejamos la filosofía para adentrarnos en los debates de opinión...

¿Se siente usted de derechas o de izquierdas?

Filosóficamente, no estoy seguro de que sea tan importante. No quiero decir, en absoluto, que niegue la pertinencia de la oposición derecha-izquierda, que me parece, al contrario, necesaria y estructurante. ¡Pero no querría que mis libros se dirigieran tan sólo a la mitad de la humanidad! Por otra parte, nunca me he preguntado si los filósofos que me gustan o que admiro eran de derechas o de izquierdas... ¿Qué conocemos de las opiniones políticas de Epicuro? Casi nada. Esto no impide que su pensamiento (incluso político) sea apasionante. Montaigne era más bien conservador, pero ¿es por eso un pensamiento de derechas? ¿Y Leibniz? ¿Y Hume? ¿E incluso Marx? Lo que nos interesa no son sus opiniones políticas, sino la luz que arrojan sobre las opiniones de todos. Eso mismo es lo que yo querría hacer, en tanto que filósofo, mejor que firmar, como tantos otros, peticiones y editoriales.

Pues bien, deseo responderle. Siempre he votado a la izquierda (salvo en la segunda vuelta de las últimas elecciones presidenciales, en las que evidentemente voté a Chirac, contra Le Pen) y, en el último período, más gustosamente debido a la mucha estima que siento por Lionel Jospin (mucha más, dicho sea entre nosotros, que la que tuve nunca por François Mitterrand). Esto no impedirá que algunos militantes de izquierdas o de extrema izquierda me traten desdeñosamente de *social-liberal*. ¿Por qué no? Ésa era ya la posición de Alain: a favor de la libertad de mercado, porque es económicamente más eficaz que el colectivismo y el estatalismo, y a favor de que el Estado intente compensar siempre sus efectos más injustos. ¡El liberalismo no es ni la ausencia de reglas ni la dimisión del Estado! El mercado necesita reglas no mercantiles (si el derecho del comercio estuviera en venta, ya no se trataría de liberalismo, sino de una economía mafiosa, del tipo que se dio, en ciertos aspectos, en la Rusia de la década de 1990). Necesita un Estado que no sea una mercancía. Sobre esto, la derecha y la izquierda pueden entenderse, si ésta renuncia al estatalismo y aquélla renuncia al ultraliberalismo. No dejarían de ser, por ello, menos diferentes, tanto en su cultura como en sus objetivos y en su electorado. La izquierda, en todo caso en Francia, es la que ha luchado por el sufragio universal, las libertades sindicales, la escuela laica, el impuesto sobre la renta, las vacaciones pagadas... Y la derecha, en los cinco casos, ha estado mayoritariamente en contra. Lo cual no quiere decir que la izquierda tenga siempre razón en todas las cuestiones (en política económica, por ejemplo en 1981, se equivocó claramente), ni que la dere-

cha no la tenga nunca en nada (en Francia, por ejemplo, fue la que concedió el voto a las mujeres, la que devolvió la paz a Argelia, la que despenalizó el aborto...). ¡El conflicto entre la derecha y la izquierda no es el conflicto entre el bien y el mal, ni entre lo verdadero y lo falso! Es el conflicto entre dos concepciones políticas: cada una tiene su propia historia y expresa un cierto número de intereses. Y está bien que sea así. Una democracia necesita estos dos polos, entre los cuales se organiza. Es el principio de la democracia parlamentaria. Es el principio de la alternancia. Pero me siento demasiado vinculado a la izquierda, y desde hace mucho tiempo, como para tener ganas de cambiar, incluso cuando tal o cual medida de izquierdas (los nacionalismos, las 35 horas) me parezca poco oportuna, o cuando tal o cual izquierdista (permítanme que no los nombre) me parezca poco simpático o poco creíble. Tengo mucho aprecio, en cambio, por Lionel Jospin, ya lo he dicho, pero también por Michel Rocard, Jacques Delors, Bernard Kouchner (que es un amigo), Henri Weber (otro amigo), Nicole Notat, Daniel Cohn-Bendit... Creo que se explora algo, de este lado, que sería una forma de reconciliar la izquierda y el mercado, o digamos, con Monique Canto-Sperber, el socialismo (pero no en el sentido marxista del término) y la libertad (incluso económica)...[2] En pocas palabras, me definiría de buena gana como un liberal de izquierdas. En muchos países sería un pleonasmo. Sería un error que, en Francia, lo consi-

2. Monique Canto-Sperber, *Les Règles de la liberté*, Plon, 2003; *Le Socialisme libéral (Une anthologie: Europe, États-Unis)*, Esprit, 2003.

deráramos un oxímoron. Ésa era la posición de Alain, ya lo dije. Y es actualmente, en el mundo entero, la de numerosos intelectuales (no es un argumento, sino sólo una constatación). ¿Una nueva traición de los intelectuales? No lo creo. Más bien, es la voluntad de tomarse la historia en serio. Los liberales de izquierdas son los que levantan acta del fracaso del marxismo, sin renunciar por eso a intervenir a favor de la justicia (incluso social) y de la libertad (incluso económica). No es mi familia política de origen, pero es, actualmente, aquella de la que me siento menos alejado. Cuando era más joven, no es un secreto (tenía dieciséis años en 1968; es mejor que una excusa: es una suerte), soñé, como tantos otros, con una revolución democrática y pacífica, con una sociedad sin clases y sin Estado, sin alienación, sin opresión, sin injusticias, lo que Marx llamaba comunismo... Era un sueño hermoso, del que había que despertarse. Ya no sé si la frase es de George Orwell o de George Bernard Shaw: «Quien no es comunista a los 20 años no tiene corazón; quien lo sigue siendo a los 40 no tiene cabeza». Digamos, aunque no sea más que una humorada, que nunca me habría faltado ni el uno ni la otra...

Hablaba del hermoso sueño comunista... Eso me recuerda una de mis últimas conversaciones con mi maestro y amigo Louis Althusser. Fue algunos meses antes de su muerte. Hablábamos de política... Yo hablaba del fracaso del comunismo en todas partes y la imposibilidad, en adelante, de creer en él... Louis me interrumpió: «El comunismo como sistema político, sí, por supuesto, ¡se terminó! Pero ¿es eso lo fundamental? En el fondo, ¿qué es el comunismo? Es una humanidad liberada de las relaciones mercantiles. Aho-

ra bien, mira, tú y yo... No tengo nada que venderte ni que comprarte, tú no tienes nada que comprarme ni que venderme... No existe, entre nosotros dos, ninguna relación mercantil. Entre tú y yo, aquí y ahora, ¡es el comunismo!». Me decía esto como un cristiano habría podido decir, incluso después de haber perdido la fe, que estábamos, aquí y ahora, en el Reino de los Cielos... Algunos no verán en ello más que una tentativa irrisoria por salvar algo de su juventud, qué digo yo, de su vida, tan dolorosa, tan desgarradora, tan abocada al fracaso y a la desgracia... A mí, eso me conmovió. Es cierto que amaba a ese hombre, que sigo amándolo. Pero había también otra cosa: acababa de acertar con lo que, en el movimiento comunista, hubo de más hermoso y de más puro, al menos entre algunos. Esto no revoca ni los errores ni los fracasos. Pero ¿acaso pueden los errores y los fracasos anular completamente esta pureza?

Esa historia se acabó. Ingresé, como tantos otros, en las filas democráticas y liberales... ¡Eso no significa que ya no exista diferencia, a mi parecer, entre la derecha y la izquierda! Luc Ferry se burlaba de mí, durante un coloquio en el que coincidimos, con la siguiente fórmula: «No hay que engañarse: entre un hombre generoso de derechas y un hombre inteligente de izquierdas ¡no hay mucha diferencia!». La fórmula es ingeniosa. Pero no creo que sea completamente justa. Intento ser un hombre de izquierdas inteligente. No veo que eso sea suficiente para hacer de mí un hombre de derechas, aunque fuera generoso. Quizá porque no creo demasiado, tanto en política como en economía, en la generosidad. Los ricos nunca regalan nada a los pobres, o no regalan más que

migajas. Por tanto, es necesario que los pobres se organicen, se defiendan e intenten transformar la sociedad (sin olvidar, si es posible, el ser inteligentes): tal es la misión, tanto hoy como ayer, de la izquierda. Si se llevara la idea hasta el extremo, eso haría tambalearse algunos arcaísmos confortables y peligrosos. Si la izquierda hubiera entendido antes que el aumento de la inseguridad era perjudicial, primero, para los más pobres, no habría entregado este bulevar a la derecha...

La oposición entre el angelismo y la barbarie, en los dos sentidos que usted ha definido, ¿no solapa acaso la más tradicional entre la izquierda y la derecha?

Se podría pensar, sobre todo cuando nuestros partidos políticos ofrecen de sí mismos, como sucede a menudo, una imagen caricaturesca. La izquierda se pretende generosa (se arroga incluso el «monopolio del corazón»): defiende primordialmente ideales. La derecha se pretende eficaz: defiende primordialmente intereses. Pero si eso fuera todo, apenas podríamos escapar del ridículo: sólo podríamos elegir entre un ridículo de izquierdas (el angelismo moralizador) y un ridículo de derechas (la barbarie tecnocrática o liberal). Pero no es el caso. El corazón y la eficacia no pertenecen a nadie en exclusiva. El ridículo, tampoco. Existe una barbarie de izquierdas, me referí a ella de pasada: el estalinismo fue su ilustración más atrozmente espectacular. Y puede haber un angelismo de derechas: el gaullismo, en Francia, incurrió a veces en este defecto. Por tanto, no creo en absoluto que esas

dos oposiciones se solapen. Si se desea aplicar esos dos conceptos a la vida política efectiva, más bien diría que el angelismo es la flaqueza de los partidos que están en la oposición, ya sean de derechas o de izquierdas; y la barbarie, la propensión «natural», si se puede decir, de los partidos en el poder. Mientras se está en la oposición, y con independencia de que se sea de derechas o de izquierdas, se invoca enfáticamente la voluntad política, la moral, incluso el corazón... Y cuando se regresa al poder, se hace gestión. Es de esta alternancia ridícula de la que habría que salir para devolver todo su sentido a la alternancia democrática.

Y luego, hay otra cosa. Evidentemente, el enfoque moral es legítimo para los individuos. Cuando se trata de partidos políticos, y salvo excepciones, pierde mucha de su pertinencia. Lo sabemos desde Maquiavelo: «No es necesario que el Príncipe sea virtuoso —decía genialmente—, basta con que lo aparente.» También es cierto de nuestros dirigentes, que son príncipes electos. Tomemos el ejemplo de unas elecciones presidenciales... Es preferible, obviamente, que evitemos votar a un defraudador conocido. La moral, ya lo dije, fija límites externos. Pero ¿hay que votar por eso al candidato más virtuoso, más generoso y que ama más? ¡Claro que no! ¿Creen ustedes que el abate Pierre hubiera sido un buen presidente de la República? Temo que no hubiera sido mejor que abad el general De Gaulle... Por ejemplo, voté por François Mitterrand, en 1981, desde la primera vuelta. Si hubiera debido votar por el candidato que me parecía moralmente más valioso, ¡mi elección habría sido diferente! Pero ¿entonces? No se trataba de conceder

un premio de virtud, ni de escoger a un amigo o a un maestro espiritual... ¡Se trataba de política o, dicho de otro modo, de conflictos de intereses y relaciones de fuerza, de alianzas y de programas!

Sí, en principio. Pero vivimos en una economía mediática, y especialmente televisiva. ¡Eso transforma, en gran parte, las bases del problema! Situémonos, imaginariamente, a principios del siglo XX. Tomemos a dos grandes políticos de aquellos años, Jaurès y Poincaré. La inmensa mayoría de los franceses no los conocía en absoluto como individuos. Algunos miles los vieron en mítines, pero de lejos: más que verles las caras, escucharon sus discursos. Básicamente, el 99 % de los electores no los conocían más que por lo que leyeron en los carteles, los pasquines o los periódicos. No sabían casi nada de su personalidad y, por consiguiente, apenas podían juzgarles sino por sus ideas. ¡Hoy día es diferente! Todos los franceses vieron a Chirac o a Jospin en primer plano, en la televisión, durante horas. Ahora bien, lo que se ve en la televisión no es una idea ni un programa: es un rostro, o dicho de otro modo, un individuo captado en lo que tiene de más singular, de más personal y de más expresivo. Consecuentemente, es difícil no juzgarle primero en tanto que individuo: tal político parece más sincero o más simpático que ése, tal otro más entusiasta que aquél... Está bien. Pero ¿qué nos dice eso acerca del valor de sus ideas, de sus programas y de sus promesas? Toda democracia televisiva está abocada por eso, casi inevitablemente, al ridículo: se debería elegir a un hombre de Estado en función de sus ideas y de sus programas, pero se elige a un individuo en función de su encanto, de su aparente sinceridad,

de su sonrisa... A mis hijos, por ejemplo, cuando eran más jóvenes, les gustaba mucho Jack Lang: les parecía *cool*, y su marioneta, en los *Guiñoles*, les hacía reír. De acuerdo. Pero, políticamente, ¡no es suficiente!

El primer síntoma de esta transformación, en Francia, fue sin duda la campaña electoral de 1965: la sonrisa de Lecanuet, con sus dientes blancos, contra el verbo gaulliano... Esta tendencia no dejó de acentuarse, como en todos los países desarrollados. Acuérdense de aquel clip publicitario, que los demócratas, en Estados Unidos, difundieron contra Nixon. Se veía el rostro de Nixon en primer plano, con su cara de pocos amigos y su aire hipócrita. Y la imagen estaba subtitulada con la siguiente pregunta: «¿Compraría usted un coche de ocasión a este individuo?». Era ocurrente, quizá fue eficaz, pero era ridículo: ¡no se trataba de comprar un coche de ocasión, sino de elegir a un jefe de Estado! Es creíble que Carter valiera más como individuo. Pero eso no prueba que fuera mejor presidente de Estados Unidos... Sin contar con que la imagen puede engañar, y a menudo engaña. Kennedy estaba lleno de encanto, pero en cuanto a su valor moral, no me atrevería a pronunciarme...

Ridículo mediático: tiranía de la imagen. Y como la imagen, en este caso, es la de un individuo captado en primer plano, «mirando a los ojos», se aplicarán a la política los criterios que sirven para un individuo, o dicho de otra manera, criterios primordialmente morales y afectivos. El angelismo amenaza, o más bien, en nuestros medios de comunicación, hace mucho más que amenazar: ¡corre a raudales! Nuestros periodistas emplean más tiempo en sondear la personalidad de nuestros políticos que en analizar sus acciones.

Nuestros políticos, más tiempo en disculparse (cuando pueden) de los «negocios» en los que andan metidos, que en presentar sus programas. ¿Y si no hay negocios? Entonces se pregunta por el carácter, la afectividad, los sentimientos... Acuérdense de Raymond Barre, tan sagaz, tan lúcido, tan competente, pero que parecía, en la televisión, demasiado profesoral, demasiado frío, demasiado condescendiente: la derecha se sume, durante veinte años, en una irrisoria «guerra de dirigentes» entre Chirac y Giscard d'Estaing, mediáticamente más satisfactorios o más eficaces... Acuérdense de Lionel Jospin. Parecía frío, distante, rígido, austero... Y todos los periodistas no dejaron de preguntarle, durante semanas, cuándo se decidiría a «romper la coraza», es decir, si entendí bien, ¡a besar a las niñas y a las ancianas, a demostrar que él también tenía corazón y sensibilidad! ¿Tiene la desgracia de hacer constar que Chirac ha envejecido? (¿Qué prodigio le iba a impedir envejecer?) Y la suerte de la campaña, según los medios de comunicación, cambió por completo... ¡Triste espectáculo! Mientras tanto, los negocios continuaron. *Business is business.* Y así, millones de espectadores, todos a cuál más moral, se lamentaron contemplando desde su sillón, en los *Guiñoles*, los horrores de la *World Company*... ¡Confortable y temible esquizofrenia! ¿Cómo los buenos sentimientos de unos no iban a hacer mella en la fría eficacia de los otros? Sería preferible hacer política. Pero resulta que es menos buena, para el cómputo de audiencia, que una sonrisa, «frasecitas» y buenos sentimientos...

Me pregunto sobre las consecuencias de su distinción de los órdenes, si se aplica a la relación entre la moral y la política. ¿Quiere eso decir que la política no es moral, puesto que no pertenece al mismo orden? ¿O lo que quiere decir es que debe serlo, puesto que la moral tiene la primacía?

¡Quiere decir las dos cosas, pero desde dos puntos de vista diferentes!

Desde el punto de vista del grupo, la política no obedece a la moral. Ningún politólogo riguroso explicará el resultado de unas elecciones por razones morales. En esto Maquiavelo tiene razón. Quien gana las elecciones no es el más virtuoso, sino quien ha sabido obtener más votos.

Desde el punto de vista del individuo (por ejemplo, de cada elector, en la cabina electoral), sucede de otro modo: su conciencia moral puede y debe influir en su voto. No le dice por quién votar (la moral no sustituye a la política), pero a veces le dice claramente por quién *no* votar. Sigue siendo la idea de límite externo. Pongamos un ejemplo. Una moral humanista impide que se vote, evidentemente, a un político racista o xenófobo si se presenta a unas elecciones. Pero no dice cómo luchar contra él. Ahí es donde la política recupera sus derechos. Si nos contentáramos con oponer al racismo o a la xenofobia razones únicamente morales, se sobreentendería que Francia podría tener interés en expulsar a los cientos de miles de inmigrantes que viven legalmente en su suelo, pero que, por desgracia, la moral lo impide. En cuyo caso, por lo que sabemos de la vida política, habría que temer que los intereses, colectivamente, no prevalecieran. Es importante, pues,

mostrar que tal política xenófoba no sería tan sólo moralmente condenable, sino también política y económicamente desastrosa. ¡No permitamos creer que la extrema derecha es la única que convierte los intereses de Francia y de los franceses en su prioridad! Es lo que le corresponde a todo partido político responsable. La política no es la filantropía. El Gobierno de un país no está al servicio de la humanidad. Está al servicio (dentro de los límites que permite la moral) de los intereses de ese país. Luego, habría que establecer, entre los diferentes países del globo, convergencias objetivas de intereses, es decir, solidaridades. Esto incumbe a la política internacional.

En pocas palabras, no confundamos la moral y la política. La moral es personal; toda política es colectiva. La moral, en su principio, es desinteresada; ninguna política lo es. La moral es universal o tiende a serlo; toda política es particular. La moral fija fines; la política se ocupa sobre todo de los medios. Por eso tenemos necesidad de las dos, y de la diferencia entre las dos. Desconfiemos del angelismo moralizante: no hablar más que de moral, cuando otros hablan de intereses, ¡es hacer el juego a los bárbaros!

A fuerza de decir que el capitalismo es amoral, ¿no exonera usted demasiado pronto a los patronos? Si el capitalismo no es ni moral ni inmoral, los patronos son inocentes, incluso cuando despiden masivamente para complacer a los accionistas. ¡Es demasiado fácil! ¡Explíqueles eso a los trabajadores despedidos, que se encuentran de pronto en la calle después de diez o veinte años de explotación!

Yo no estoy aquí para dar lecciones de moral. Intento simplemente comprender. Dicho esto, le recordaré que el patrón es también un individuo, y en tanto que tal está sometido a la lógica ascendente de las primacías. ¡Que el sistema sea amoral no lo dispensa de ser moral, o de intentar serlo! Si hay despidos abusivos, no sería de ninguna manera inocente: no es el sistema el que despide, sino el patrón, y por eso es responsable. ¿Culpable? Puede serlo: en ocasiones lo decidirán los tribunales y otras tendrá que juzgarlo su propia conciencia... Está claro que, desde este punto de vista, los despidos masivos, cuando la empresa es beneficiaria, son una especie de escándalo. Nuestros conciudadanos se oponen legítimamente, tanto más cuando sospechan, a veces con razón, que esos despidos pretenden menos mejorar la competitividad de la empresa que satisfacer los intereses a corto plazo de los accionistas. Esta presión de los mercados financieros, con los tremendos perjuicios humanos que ocasiona, es uno de los males del capitalismo contemporáneo. No es una razón para embellecer el pasado (piensen en Zola: el capitalismo del siglo XIX tampoco era de color rosa), ni para recaer en las ilusiones de antaño (relean a Solchenitzin). Si el capitalismo triunfó, lo hizo en primer lugar porque el socialismo fracasó, y con un cortejo de horrores todavía más espantoso. Se puede deplorar, pero no se puede negar. Es mejor imponer un cierto número de límites externos —jurídicos, políticos y morales— al capitalismo que soñar indefinidamente con el día de la revolución o con una economía que se habría vuelto intrínsecamente moral.

En fin, no nos ocultamos. Cuando un trabajador es contratado en una empresa, no siente gratitud moral

hacia el patrón, no tiene que sentirla: sabe que el patrón no lo emplea más que por interés, del mismo modo que él sólo acepta ese trabajo por interés. Está claro que no están en una posición de igualdad en la relación de fuerzas, pero forman parte de la misma humanidad, del mismo sistema económico y del mismo mercado (en este caso, el mercado de trabajo). Por lo que participan de la misma lógica, la lógica de los intereses. La moral no tiene gran cosa que decir sobre esto, y tanto mejor que sea así. ¡El mercado de trabajo no es el Juicio Final! Los casos de despido son más dolorosos. Pero, salvo despido abusivo o perverso, no estoy seguro de que la moral tenga mucho más que decir al respecto. Siempre es peligroso juzgar el valor moral de los individuos en función de su oficio o de su nivel jerárquico. Es verosímil que exista casi tanta gente honrada y tantos canallas entre los patronos como entre los asalariados. No es su virtud lo que los distingue o los opone, sino su oficio, su función y su lugar, como decía Marx, en las relaciones de producción. No es que unos valgan moralmente más que los otros, sino que no tienen los mismos intereses ni los mismos poderes. La idea de lucha de clases me parece, pensándolo bien, más sana y lúcida (¡mucho más!) que los procesos de brujería. Pero habría que saber si lo que se desea es salir de ella suprimiendo las clases sociales, como pretendía Marx, o superarla (sin abolirla) construyendo, entre estas clases, relaciones de fuerza en absoluto tan devastadoras y compromisos mutuamente ventajosos. Esta elección es la que opone, desde hace más de un siglo, a los revolucionarios y a los socialdemócratas. No se extrañen si les digo que me siento actualmente más cercano a estos últimos...

Dice usted que no hay moral de empresa ni ética de empresa. ¡Yo estoy convencido de lo contrario! ¡No todas las empresas son iguales! ¡Ninguna puede funcionar provechosamente sin un cierto número de valores comunes, en torno a los cuales los individuos puedan reunirse, movilizarse y superarse! Por eso se realizan cartas éticas. No es el beneficio el que aglutina un equipo: es un objetivo común, un ideal común. ¡Si usted fuera empresario y me explicara que de lo único que se trata es de crear beneficios, no trabajaría con usted!

Eso me conviene: no soy empresario. Dicho esto, estoy de acuerdo con usted; cualquier grupo humano necesita valores comunes para asociarse. Pero ¿son valores morales? Le remito a lo que decía, durante mi exposición, sobre el respeto al cliente. No tengo nada en contra de que sea un valor empresarial, e incluso me parece completamente legítimo. Pero no creo en absoluto que sea un valor moral. Por lo demás, ¿en nombre de qué juzgaría el patrón, cuando contratara, el valor moral de sus futuros asalariados? Sólo Dios, si existe, puede juzgarlo. Ahora bien, el patrón, que yo sepa, no es Dios...

Otra observación, u otro argumento. Hablar de «moral de empresa» sólo tiene sentido si no todas las empresas tienen la misma. Esta «moral de empresa» no puede ser, pues, por definición sino particular (tal moral para esta empresa, tal otra para aquélla, etc.). Ahora bien, como mostró bien Kant, la moral, en su principio, es universal, tiende a ser... ¿Cómo podría pertenecer a una empresa particular? Si existe una «moral de empresa» para la BNP, otra para la Société Générale, una tercera para el Crédit Lyonnais, etc.,

eso confirma que no se trata de moral, estrictamente hablando, en ninguno de estos tres casos.

Usted me dirá que la moral también puede variar según los individuos y las sociedades... Sin duda. Es lo que da la razón (incluso contra Kant) a los relativistas, entre los que me encuentro. Pero individuos y sociedades lo viven como un problema, que debe ser resuelto o superado, ¡no como una consigna! La moral, a despecho de no ser siempre universal, debe ser universalizable. Es lo que da la razón a los universalistas, entre los que también me encuentro.[3] La moral no pertenece a nadie y se dirige a todos. ¿Cómo podría someterse a las marcas o arrinconarse en tal o cual empresa?

Tampoco tengo nada contra que se elabore una «carta ética» en una empresa, muy al contrario. En primer lugar, permite discutir, lo que siempre es bueno; proporciona algunas referencias, que con frecuencia serán útiles; puede mejorar la imagen de la empresa e incluso su funcionamiento; puede contribuir, tiene usted razón, a la cohesión del grupo... Es una herramienta de la que sería un error prescindir. Pero no es más que una herramienta. Incumbe a la comunicación interna y externa, a la gestión empresarial, a la formación continua: en consecuencia, es enormemente importante. Pero creer que una carta ética pueda hacer las veces de conciencia moral o bastarse por sí sola es confundirse sobre la una y sobre la otra.

¿Que no todas las empresas son iguales? Puede ser, y no sólo desde un punto de vista económico.

3. Sobre los problemas que esto plantea, véase mi artículo «L'universel, singulièrement», *Valeur et vérité*, *op. cit.*, págs. 243-261.

Pero ¿es su moralidad lo que las distingue? ¿Y qué podría querer decir eso? Imagine que uno de sus amigos, que trabaja por ejemplo en la BNP, le dice: «Estoy contento porque la BNP me ama». Usted pensaría que ha entendido lo que es el amor, o lo que es una empresa... Sucede lo mismo, desde mi punto de vista, si su amigo le dijera: «Estoy contento y orgulloso porque la BNP es moral». Que lo sean los directivos de la BNP es posible, no lo sé ni me importa. Pero me parece excluido que la BNP, en tanto que empresa, lo sea: porque sólo hay moral para y por los individuos. Ahora bien, hay sesenta millones de individuos en Francia, pero entre ellos, que yo sepa, ninguna empresa...

Lo que es cierto, en cambio, es que los comportamientos individuales (la personalidad del empresario, el estilo de gestión empresarial, etc.) influyen en la empresa y pueden transformarla. En este punto, al menos, usted tiene razón: todas las empresas, desde un punto de vista humano, no son iguales. Hay algunas en las que es más agradable trabajar que en otras. Por este motivo disfrutan además de una ventaja competitiva, especialmente en su política de contratación. Las mejores empresas (aquellas en que la gestión empresarial es más humana, más honrada, más sociable...) conseguirán a menudo a los mejores trabajadores, y está bien que sea así. Pero no es la empresa, ni siquiera en este caso, la que es moral: lo son su dirección, sus ejecutivos, sus asalariados... Por tanto, no la empresa, sino los individuos.

Sin embargo, se habla, a propósito de las empresas, de «persona moral»...

¡Sí, en el sentido jurídico del término! Pero «moral», en esta expresión, se opone a «física». ¡No concierne en nada a la moralidad! La *persona física* es el individuo, con su cuerpo y su espíritu: le corresponde a él (incluso si dirige la BNP o cualquier empresa) ser moral o no. La *persona moral* es un grupo, una entidad, que puede desde luego ser considerada como jurídicamente responsable, pero que no podría poseer los sentimientos o los deberes de un individuo. En pocas palabras, una *persona moral*, en el sentido jurídico del término, no es una persona, en el sentido corriente de la palabra, y eso carece de moral.

¿Qué es una empresa? Es una entidad económica, dotada de una personalidad exclusivamente jurídica, que produce y vende bienes o servicios. No es un individuo. No es un sujeto. No es una *persona*, en el sentido filosófico del término. Ahora bien, sólo existe la moral, insisto, para y por los individuos. Por eso no existe, en un sentido estricto, la moral de empresa.

¿Y la empresa ciudadana?

Haría casi la misma observación que en el caso anterior: hay, en Francia, unos cuarenta millones de ciudadanos adultos, y entre ellos, que yo sepa, ¡ninguna empresa! Por otra parte, «ciudadano», tomado como adjetivo, es una especie de barbarismo. En un francés correcto, habría que decir «cívico». Pero ¿quién cree-

ría en la expresión «empresa cívica»? O bien, la gente pensaría en un servicio público o patriótico, y dudo que nuestras empresas se reconozcan como tales...

Adentrémonos más en la cuestión. La expresión «empresa ciudadana» fue formulada, si no me equivoco, por el CJD y luego retomada por el MEDEF. ¿Qué puede significar?

Se puede hacer una lectura fuerte: la empresa ciudadana sería una empresa que pondría el interés de la nación por encima del suyo propio. Es una lectura fuerte, pero vacía: no existe. Ninguna empresa, en un país capitalista, supedita su interés al interés de la nación. Es por lo demás lo que todo el mundo puede comprobar, y que se les ha reprochado bastante a nuestros empresarios. Equivocadamente, me parece a mí, pero no sin razón: al entenderse normalmente el lema de *empresa ciudadana* en su lectura fuerte, se reprocha a los patronos que no hagan lo que dicen (por ejemplo, cuando despiden o deslocalizan), y con razón.

De la misma expresión se puede realizar una lectura débil: una empresa ciudadana sería una empresa que respeta las leyes del país en el que ejerce su actividad. Es una lectura plena (existe), pero roma: ¡respetar la legislación, para una empresa, es lo menos que podría hacer! ¡No se puede transformar en lema una exigencia tan mínima!

Entre estas dos lecturas (una lectura fuerte pero vacía, y una lectura débil y roma), ¿hay una manera de salvar esta expresión? Quizá. Se puede llamar «empresa ciudadana», si nos atenemos a la expresión, a una empresa que, sin supeditar su propio interés al interés de la nación, sin contentarse tampoco con res-

petar la ley, intenta crear convergencias de intereses (de solidaridades, en el sentido en que tomo la palabra) entre la empresa y la colectividad en la que se inserta. Ninguna empresa está interesada en trabajar en un medio ambiente arrasado ni en un cuerpo social en descomposición: la preocupación por el medio ambiente y por la cohesión social es, pues, para una empresa, también de su interés, al menos a largo plazo, y los patronos han de velar por él, a la vez en tanto que empresarios (es el interés, al menos a largo plazo, de sus accionistas), en tanto que ciudadanos (es el interés de su país) y en tanto que individuos (es el interés de la humanidad y, por eso, su deber). Para que se pueda entender este lema, es necesario todavía no contentarse con las palabras y no olvidar que una empresa, como toda institución del orden nº 1, funciona en primer lugar por interés. Sin lo cual la expresión «empresa ciudadana» no es más que una cortina de humo, tan simpática, en apariencia, como peligrosa en la realidad. Todo cuerpo social tiende a producir una ideología, que es un discurso de autojustificación. La mayoría de las veces, tal es la función de la expresión «empresa ciudadana», en la boca de nuestros patronos. Pero esta ideología se revela contraproducente, cuando la realidad le quita la razón. Sería preferible la lucidez.

Hace tres años fui invitado al congreso nacional del CJD, en Estrasburgo. Los organizadores me habían pedido, como también a Jean-Pierre Raffarin (entonces en la oposición), que diera mi opinión sobre el texto que su congreso acababa de votar. Ese texto me pareció muy malo, y les dije: «Ni siquiera es lengua de palo; es lengua de algodón. No puede hacer daño a na-

die, pero ¡es difícil de tragar! Sobre todo, no sirve para nada. No permite resolver ningún problema, ¡ni siquiera plantearlo! Dicen ustedes que hay que "situar al hombre en el corazón de la empresa"... Muy bien. Pero entonces, ¿por qué despiden a los hombres, cuando es necesario hacerlo para obtener beneficios? ¿Por qué les pagan tan poco? ¿Les parece que el salario mínimo interprofesional es un salario humanista? ¿Desean saber mi opinión? En un país capitalista, no es el hombre el que está situado en el corazón de la empresa, sino el beneficio. ¡Así es como funciona! ¡Por eso funciona!». Y logré el difícil placer de ser abucheado, en ese ambiente sobrecalentado de clausura del congreso, por varios cientos de patronos, porque les recordaba que el objetivo de una empresa es producir beneficios...

Jean-Pierre Raffarin tomó la palabra. «La posición de Comte-Sponville no me sorprende —dijo—; es materialista. En mi caso, es diferente: soy humanista.» Y les resumió improvisadamente, por lo demás bastante bien, el libro que yo había publicado el año anterior con (y contra) Luc Ferry, *La sabiduría de los modernos*, para explicar que era con Luc Ferry, lo que no sorprenderá a nadie, con quien él estaba de acuerdo...

No estoy contra el humanismo. Es el horizonte moral infranqueable de nuestro tiempo. Más vale un patrón humanista (en eso reside más bien la simpatía del CJD) que un patrón sin fe ni ley. ¡Pero el humanismo no exime de ser lúcido! Volví a tomar la palabra: «¿Quieren ser humanistas? Muy bien. Pero no esperen que lo sean sus empresas por ustedes. No se trata de situar al hombre "en el corazón de la empresa" (o en tal caso, comiencen por hacer la revolución).

Se trata de poner al hombre en el corazón del hombre. El humanismo es una moral: de ninguna manera una religión (a pesar de lo que piense el amigo Luc) ni un sistema económico. ¡No cuenten con él para conquistar sectores de mercado ni para apaciguar a los sindicatos!».

Se repitieron los abucheos. Me pareció una especie de confirmación. Un pensamiento que irrita hasta tal punto (cuando no es del todo estúpido ni claramente inmoral) no debe ser completamente falso.

Usted sólo habla de intereses, de beneficios, de relaciones de fuerza... ¡No hay más que eso! En nuestras empresas ¡hay mucho más amor de lo que usted se imagina!

Me pone muy contento: amor, por definición, nunca tenemos demasiado. Pero ¿de qué tipo de amor habla usted? ¿Amor por uno mismo o amor por el otro? ¿Amor de benevolencia, como habría dicho santo Tomás, o amor de concupiscencia?

La concupiscencia, en santo Tomás y los escolásticos, no es sólo la sexualidad, como se cree actualmente. La sexualidad es un caso de concupiscencia, pero no es más que un caso entre otros. El amor de concupiscencia, explica santo Tomás, es el hecho de amar al otro *por nuestro propio bien*. Cuando digo: «Me gusta el pollo», no es por amor al pollo... Es un amor de concupiscencia, por contraste con el amor de benevolencia, que consiste en amar al otro *por su propio bien*. Cuando digo: «Amo a mis hijos», no es sólo por mi propio bien. *También* es por mi bien (por eso siempre hay concupiscencia), pero a este amor de concupis-

cencia se le añade una parte (importante, en el amor que sentimos por nuestros hijos) de benevolencia. Y entonces, ¿qué reina en nuestras empresas? ¿El amor de concupiscencia o el de benevolencia? ¿El egoísmo o el altruismo? ¿El amor propio o el amor al otro? ¿El amor que toma o el que da? En pocas palabras, ¡no hay que confundir el amor desinteresado, el *amor puro*, como decía Fénelon (démosle su nombre cristiano: el amor de caridad), con la gestión eficaz de los narcisismos de cada uno! Créanme que estoy íntimamente persuadido de que esta gestión de los narcisismos de cada uno, en toda empresa, es una necesidad. En esto no tengo mérito alguno: sucede lo mismo en las universidades. Pero no es éste, precisamente, el amor al que dos mil años de cristianismo nos han habituado a considerar como el valor supremo.

Por lo demás, tiene usted razón: hay mucho amor en nuestras empresas, muchas amistades, es evidente, pero también no pocas pasiones amorosas. Las cifras hablan con bastante claridad. La empresa, estadísticamente, es el segundo lugar de conyugalidad, justo después de los institutos y las universidades. Por consiguiente, es también el primer lugar, siempre desde un punto de vista estadístico, de infidelidad: uno se casa normalmente con alguien que ha conocido durante sus estudios, y luego lo engaña, algunos años más tarde, con un colega, que ha conocido en su lugar de trabajo y con el que, con frecuencia, después de divorciarse, acaba por contraer matrimonio... La empresa no está separada de la vida ni, por tanto, del deseo, del amor, de la pasión... ¡Tanto mejor! Pero, en definitiva, me concederá usted que no es ésta la función principal de la empresa, y que esto atañe menos

a la moral que a la psicología, y menos a la economía que a la sociología. Es un tema muy interesante, pero no es el mío...

Cuando los consumidores rechazan, por razones morales, vestir pieles naturales, el mercado se hunde y se incrementa el de pieles sintéticas. Cuando se descubre que Nike hace trabajar a niños, en el Tercer Mundo, sus acciones caen en la Bolsa... ¿No es la prueba de que la moral influye en la economía?

A escala individual, sí, sin duda. Ya he dicho que los mismos individuos se encuentran en los cuatro órdenes a la vez. ¿Cómo no habría de influir su conciencia moral sobre sus compras?

A escala de los grandes números, en cambio, y desde el punto de vista de la economía, sucede otra cosa. Para el peletero o el patrón de Nike, se plantean dos problemas diferentes. El primero, que se plantea a cada uno de ellos en tanto que individuo, es el siguiente: ¿es moralmente aceptable exterminar animales o hacer trabajar a los niños? Se trata de problemas morales. Y luego, hay un problema muy diferente: el consumidor —por tanto, el mercado—, ¿acepta que se maten a esos animales o que se haga trabajar a los niños? Ya no se trata de un problema moral: es un problema sociológico. Ya no se trata de deberes ni de prohibiciones, sino de representaciones morales. La prueba es que el mismo empresario puede pensar que es absurdo proteger a los visones más que a las terneras... y, sin embargo, invertir en la peletería sintética, si advierte que el mercado se pone en contra. El mis-

mo patrón, que fabrica calzado deportivo, puede pensar, con razón o sin ella, que los niños, cuando no pueden ir a la escuela, están mejor en la fábrica que en la calle, que no tenemos derecho a prohibir a los países del Tercer Mundo lo que todos los países de Europa hicieron, sin excepción, hasta fechas muy recientes («La acumulación primitiva del capital —decía Marx— nunca fue un idilio»),[4] y, finalmente, que salva a muchos de esos niños de la prostitución, del hambre y quizá de la muerte... y renunciar, sin embargo, a hacerlos trabajar, para no perder sus clientes o sus accionistas. Estos dos problemas son igualmente legítimos. ¡Pero concédanme que son dos problemas diferentes! El primero es un problema moral, que se plantea por esta razón en el orden nº 3. Ningún estudio de mercado permite resolverlo. El segundo es un problema económico, que se plantea en el orden nº 1. Los estudios de mercado, en este caso, son pertinentes, pero dejan el problema moral intacto.

Lo decía durante mi exposición: todos nosotros nos encontramos, siempre, en estos cuatro órdenes a la vez. Pero éstos no dejan por eso de estar separados. Por ejemplo, usted hace sus compras en las secciones de un supermercado (orden nº 1). El robo está legalmente prohibido (orden nº 2), y es verosímil que usted se lo prohíba a sí mismo (orden nº 3). Ni siquiera se excluye que algunas de sus compras (en orden nº 1) estén influidas por su conciencia moral o ética (órdenes nºs 3 y 4), incluso religiosa (orden nº 5). Primero, porque no compra exclusivamente para sí mismo,

4. *El capital*, libro I, cap. XXVI («El secreto de la acumulación primitiva»).

sino también, y con frecuencia más, para aquellos a quienes ama (sus hijos, su esposa, etc.). Luego, porque usted compra preferentemente productos que no degradan demasiado el medio ambiente, incluso productos pertenecientes al «comercio justo» (el que respeta los intereses del Tercer Mundo). Su conciencia moral no revoca las leyes del comercio (la ley de la oferta y la demanda sigue actuando), aunque interviene indiscutiblemente en la economía.

¿Anula esto mi distinción de los órdenes? No. Pues, desde el punto de vista del primer orden, su conciencia moral no es más que un hecho como otros, que concierne por esta razón a un enfoque científico (sociológico, psicológico, histórico, etc.), y no en absoluto a un enfoque moral. El problema del supermercado, desde un punto de vista económico, no consiste en saber si usted tiene moralmente razón, o no, por escoger ese producto etiquetado «comercio justo», sino en saber si esta mención es comercialmente eficaz, o no, hasta el punto de compensar (en el orden n° 1) el sobrecoste que ella justifica (en el orden n° 3).

Lo mismo sucede, pero no quiero demorarme en ello, con el eventual orden n° 5. Si usted come *kasher*, sus compras están indudablemente influidas por su conciencia religiosa. Pero el economista no tiene necesidad, para comprender el mercado de la alimentación, de pronunciarse sobre la legitimidad religiosa de sus elecciones alimentarias (no más, por otra parte, que sobre la pertinencia dietética, en el orden n° 1, de sus elecciones religiosas).

Un último ejemplo, aún a propósito del orden n° 5. La prohibición religiosa de que fue objeto el préstamo con interés tuvo evidentemente, durante si-

glos, en los países católicos, repercusiones económicas. Al igual que, inversamente, su levantamiento por la Reforma: Max Weber no se equivocaba, desde este punto de vista, al destacar el papel de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo.[5] Pero esto no dice nada acerca de la pertinencia teológica, ni por lo demás moral, del protestantismo.

En pocas palabras, las representaciones morales y religiosas pueden intervenir (y efectivamente intervienen) en el orden n° 1. Pero entonces no son más que hechos entre otros, que conciernen, como todos los hechos, a un enfoque científico (en este caso, de las ciencias humanas), que no dice nada acerca del valor propiamente moral o religioso de estas representaciones. Sigue siendo la distinción de los órdenes. Conocer no es juzgar; juzgar no es conocer.

¿No es la ley Aubry, sobre las 35 horas, un ejemplo típico de angelismo?

¡No necesariamente! Legislar sobre el tiempo de trabajo forma parte de las atribuciones legítimas del Parlamento. La ley sobre las 35 horas no es más angélica, en el sentido en que entiendo la palabra, que la ley sobre las 40 horas, de 1936, o que la de 1892, que fijaba la duración *cotidiana* del trabajo (ahora bien, en la época, se trabajaban seis días por semana) en 11 horas, para las mujeres y los niños, y en 12 horas para los hombres... El derecho social existe, ¡afortunada-

5. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*

mente! Progresa, ¡afortunadamente! Está ahí, decía en mi exposición, para limitar (desde el exterior: de manera no mercantil) los intercambios económicos que unen y oponen a los distintos agentes sociales en el interior de la empresa o del mercado de trabajo. Y está bien que así sea. La ley Aubry, desde este punto de vista, no me parece ni ridícula ni angélica. Pero habría podido serlo. Para eso, habría bastado con añadir un último artículo a la ley, que habría dicho en sustancia: «El Parlamento decreta que esta ley será creadora de empleo». ¿Por qué sería ridículo? Porque sería confundir los órdenes. Saber si esta ley creará o no empleo, no depende ya del orden jurídico-político, sino del orden económico: ¡no hay que legislar, sino sólo observar y reflexionar!

Usted me dirá que, aunque este ridículo artículo no figura en la ley, estaba presente en la mente de algunos dirigentes socialistas... Tal vez. ¡Tanto peor para ellos! ¡Pero no es una razón para remedar su ridículo! La ley Aubry es perfectamente legítima, en el orden nº 2. Pero saber si esa ley es o será, de hecho, creadora de empleo, no incumbe ya al voto del Parlamento: concierne a un cierto análisis intelectual, a una cierta observación, a una determinada ciencia quizá (la economía), en suma, al orden nº 1. Una ley es legítima, o no. Un análisis es verdadero o falso: cada cual debe juzgar, en este caso. Para eso, pregunten primero a los economistas. Tienen más que decir, sobre esta cuestión, que los filósofos. ¿Quieren saber qué es lo que pienso? Mi idea, aunque no es mi campo de competencia, es que una reducción del tiempo de trabajo habría podido ser perdurablemente creadora de empleo si se hubiera realizado a escala mundial (¡estamos muy lejos de ello!) o si hubiera

estado acompañada de una reducción de salarios (pero ¿quién lo habría aceptado?). Aplicada en un único país y con salario inamovible, en cambio, me cuesta trabajo entenderla. Hay que elegir entre dos cosas, me parece: o bien se compensa la reducción del tiempo de trabajo mediante ganancias de productividad, y entonces esta compensación reduce la creación de empleo, o bien no se la compensa mediante ganancias de productividad, y entonces reducir la jornada de trabajo equivale a aumentar su coste, lo que implica un riesgo enorme, en un mercado mundializado, de erigir un handicap competitivo, y por tanto, a plazos, convertirse en un destructor de empleo (por los traslados o los cierres de empresas). Desearía equivocarme. Pero he comprobado que, sobre este punto, la izquierda no se ha explicado con claridad.

Sobre todo, lo que crea la riqueza es el trabajo. Nuestros socialistas deberían releer a Marx de vez en cuando. Sólo el trabajo viviente crea riqueza, decía. Es lo que él llamaba el «capital variable», por oposición al «capital constante» (las máquinas, etc.), que no es más que «trabajo muerto»: las máquinas no hacen más que transmitir su propio valor a lo que se produce con ellas. Es el principio de la amortización. Las máquinas aumentan considerablemente la productividad del trabajo. Pero es el trabajo, y únicamente él, el que crea valor.[6] Aun cuando el pensamiento de Marx pueda parecer, en este punto, exageradamente

6. Karl Marx, *El capital*, libro I, cap. VIII («El capital constante y el capital variable»). Es lo que está en el origen, según Marx, de la baja tendencial de la tasa de beneficio: libro III, 3ª sección («Ley de la baja tendencial de la tasa de beneficio»).

simplificador, contiene al menos una parte de verdad. No existe producción sin trabajo, y la creación de riqueza, una vez realizadas las inversiones, es proporcional, en igualdad de condiciones, a la cantidad de trabajo que se le consagra. Pero entonces, temo que trabajar menos, por legítimo que sea individualmente (sobre todo cuando el trabajo en cuestión es agotador o tedioso), no sea el mejor medio, colectivamente, para hacer que disminuya la pobreza...

Añadiría simplemente que los patronos serían quizá mejor entendidos, cuando critican esta ley, si no hubieran condenado sistemáticamente, desde hace un siglo, *todas* las reducciones del tiempo de trabajo... ¿Ha tenido razón la izquierda demasiado pronto, o es que la derecha se ha equivocado durante demasiado tiempo?

En cuanto al fondo del asunto, el problema es más general que eso. Cualquier ley es legítima, por definición, desde el momento en que es adoptada de acuerdo con la Constitución. No es ley porque sea justa, podría decirse parafraseando a Pascal,[7] sino que es justa porque es ley (al menos en el sentido jurídico del término): es la ley del pueblo, y, en una democracia, la instancia de legitimación es el pueblo. ¡Esto no demuestra que el pueblo tenga siempre razón! ¡Esto no demuestra que toda ley sea buena, desde un punto de vista moral, ni eficaz, desde un punto de vista económico! Por ejemplo, sería jurídicamente muy simple

7. Pienso en los fragmentos 60-294 y 645-312 de los *Pensamientos*, a su vez fuertemente influidos por los *Essais*, *op. cit.*, de Montaigne (II, 12, págs. 578-583 de la edición Villey, y III, 13, págs. 1.071-1.072).

prohibir cualquier despido a las empresas que obtienen beneficios, como reclaman algunos, y aumentar el salario mínimo interprofesional el 50 %: bastarían dos artículos de ley y una votación en el Parlamento. Semejante ley sería tan legítima, desde un punto de vista jurídico, como las otras. Pero, además, habría que saber si sería económicamente eficaz, o al contrario, como se puede sospechar, económicamente desastrosa... Sobre esto, no hay que votar: se trata de comprender y explicar. Pertenece al orden nº 1: pregunten a los economistas. Pero ustedes solicitan mi opinión, y yo se la doy. Si el Partido Socialista, cuando estaba en el gobierno, no tomó tales medidas, no es porque fuera indiferente a la suerte de los trabajadores, como algunos se lo reprocharon durante todo un año (¿por qué extraña ceguera un partido político podría ser indiferente a la suerte de sus electores?), sino porque estas medidas le parecieron, a corto o medio plazo, contrarias a los intereses de esos mismos trabajadores: porque habrían constituido una desventaja insuperable para nuestras empresas y, por tanto, para nuestro país, porque habría supuesto miles de cierres de fábricas, la fuga de capitales, un declive industrial sin precedentes y, en suma, ¡menos empleo y más miseria! Sin embargo, semejante ley habría sido legítima, desde un punto de vista jurídico. Pero una ley legítima puede revelarse catastrófica. ¡No basta con ser mayoría en el Parlamento, ay, para tener razón!

No sólo está el aspecto jurídico. Lo más grave, en la ley Aubry, es que atenta contra el valor del trabajo, ¡lo

desvaloriza! Se da a entender que el trabajo es una especie de lastre, que sería necesario aligerar a cualquier precio: ¡cuanto menos se hace, menos se tiene que cargar! ¿Cómo movilizar las fuerzas de nuestro país, y especialmente las de la juventud, con semejante ideología?

No exageremos. Hay quienes presentan el trabajo como un lastre, cuya carga habría que reducir, y quienes lo presentan como un pastel, que habría que repartir... ¿Pastel o lastre? Ni uno ni otro, me parece, o a veces los dos. El trabajo es una necesidad, que puede ser más o menos pesada, más o menos forzosa, más o menos apasionante, más o menos *enriquecedora*, en todos los sentidos del término... Donde me cuesta seguirle es en esa noción de «valor del trabajo». ¿En qué sentido del término «valor»? ¿Como valor mercantil? En ese caso no habría ninguna desvalorización porque la reducción de la duración del trabajo, con salario constante, equivale, al contrario —lo señalaba hace un rato—, al aumento de su coste. Pero ¿toma usted quizá «valor» en el sentido de los valores morales o espirituales? En tal caso, ya no podría seguirle. Un valor, en este sentido, es lo que no tiene precio. Ahora bien, todo trabajo tiene uno. Ningún valor está sometido al mercado; ahora bien, hay un mercado de trabajo... Para amar, ¿pregunta usted cuánto cuesta? Ya no sería amor, sino prostitución. Para ser justos, ¿es necesario que se nos pague? Ya no sería justicia, sino corrupción. Para trabajar, en cambio, usted pide algo (un salario, honorarios, un beneficio...), ¡y tiene razón! El amor y la justicia son valores morales: no están a la venta. El trabajo se vende, por eso no es un valor.

Otra forma de mostrar lo mismo. Un valor es un fin en sí. ¿Para qué ser justo? ¿Para qué amar? No hay respuesta, no puede haberla: la justicia y el amor valen por sí mismos. ¿Para qué trabajar? ¡Tiene que haber una respuesta! El trabajo no es un valor (en el sentido de los valores morales), por eso debe tener un *sentido*. ¿Qué sentido? El fin, o los fines, que persigue: ganarse la vida, por supuesto, pero también la realización personal, la utilidad social, la aventura colectiva, la sociabilidad, la responsabilidad... Eso es lo que la gente busca en el trabajo: no el trabajo por sí mismo, sino lo que permite o procura. Ni siquiera escapan a eso los benévolos. Si trabajan, es por algo distinto del trabajo (una causa que creen justa, una ocupación, un equipo, un placer...). El trabajo no es un fin, sino un medio. Es lo que lo vuelve necesario. Es lo que lo vuelve importante. ¡Pero no sacrifique lo fundamental por lo que no es más que enormemente importante! Una enfermera me decía recientemente que nunca había visto a nadie lamentar, en su lecho de muerte, no haber trabajado una hora más. «Yo he visto a muchos —me dijo— que lamentaban no haber dedicado una hora más a ocuparse de aquellos a quienes amaban...»

No hagamos por eso el elogio de la pereza. El trabajo no es un valor (en el sentido de los valores morales); pero el amor del trabajo bien hecho sí lo es. Que el trabajo sólo sea un medio no lo desvaloriza, sino al contrario: lo pone en su lugar y le otorga, a la vez, su valor mercantil (su precio) y su sentido (su finalidad).

El trabajo no *es* un valor (como valor moral), pero *tiene* un valor (un precio). No es un valor, pero tiene un sentido, o debe tenerlo.

¡El trabajo es la dignidad! ¡Por eso el paro de larga duración es una catástrofe tal!

¡Todavía puedo seguirle menos en este terreno! Si todos los hombres son iguales en derecho y en dignidad, como debemos pensar, hay que rechazar que el trabajo (tan desigualmente repartido) constituya la dignidad. Por otra parte, nunca he visto que se compadeciera a quienes, al ganar la Loto, dejan de trabajar, ni que se sienta preocupación por la dignidad perdida de los rentistas... ¿Y qué pasa con los recién nacidos? ¿Y con los enfermos? ¿Y con los ancianos? ¿Acaso no tienen dignidad?

Lo que pesa sobre los parados de larga duración no es la falta de dignidad. Es la falta de dinero o, dicho de otro modo, la miseria, y sin duda también la falta de sentido: tienen la sensación, a veces, de no servir para nada... Pero, precisamente, lo que constituye la dignidad de un ser humano no es eso para lo que sirve (su utilidad), sino lo que es (un ser humano). No es el trabajo el que hace la dignidad: es la humanidad. El trabajo sólo vale en la medida en que está a su servicio; por eso vale mucho, aunque sólo como medio.

Para volver al tema de las 35 horas, no lo convirtamos en un debate metafísico o moral. La dignidad del hombre no está en juego. Si el trabajo sólo es un medio, como creo, siempre que se obtenga el mismo resultado, es preferible trabajar menos. Nadie, que yo sepa, añora la semana de 72 horas... La verdadera cuestión consiste en saber si tenemos los medios económicos para asignarnos la semana de 35 horas y la jubilación a los 60 años. Algunos economistas me han

dicho que lo ponían en duda, y yo comparto su perplejidad.

Apenas ha dicho usted nada sobre la mundialización... ¿Acaso no le parece importante? ¿O es que no cambia nada?

Ni una cosa ni la otra. La mundialización es un proceso extremadamente importante, que cambia por completo una buena parte de nuestra vida económica, social, política, cultural... Pero no era mi tema. A menudo me siento incómodo al comprobar que la palabra «mundialización», entre sus adversarios, tiende a reemplazar la de «capitalismo». Sin embargo, ¡son dos cosas diferentes! El capitalismo existió antes que la mundialización, y nada impide concebir (es por lo demás lo que deseaba Marx) un comunismo mundializado... Pero es así: como ya casi nadie tiene un modelo alternativo que oponer al capitalismo, se lucha contra la mundialización. Es más cómodo, como si ahí hubiera una alternativa. Pero ¿cuál? ¿El retorno a la época de Pompidou, al «capitalismo monopolista de Estado», como entonces decíamos para denunciarlo, al proteccionismo, al colbertismo, al nacionalismo? ¡Demasiado poco para mí! José Bové puede perfectamente atacar a McDonald's. Lo que yo compruebo, sin embargo, es que hay más restaurantes chinos, árabes o italianos en Francia que McDonald's, y que eso no perjudica a los restaurantes franceses de calidad. Me hace gracia: ¡esta mundialización gastronómica, para alguien a quien le gusta comer, como a mí, es una suerte extraordinaria! ¿Qué sabían nuestros abuelos

de la cocina japonesa, de la cocina india o de la cocina mexicana? ¿Y por qué habría que lamentarse por esta pacífica y deliciosa confrontación? En cuanto al propio McDonald's, esta vez en tanto que alimento (la *hamburger*), ciertamente es una comida de baja calidad; pero no es peor que un bocadillo de jamón york con mantequilla, sobre todo cuando el pan y el jamón, como sucede demasiado a menudo en nuestros *bistrots*, son de una calidad mediocre... Sin hablar, lo que sin duda es más importante, de las artes o la espiritualidad. La difusión del budismo zen o tibetano, en Occidente, es una riqueza añadida para el espíritu, como la difusión en Japón de la música y la literatura europeas... Quien lo ignore todo de Dôgen o Hokusai tiene una laguna en su cultura de europeo. El espíritu no tiene fronteras o, más bien, tiene cada vez menos, y es mucho mejor así.

Se lo confesaré: estoy más bien a favor de la mundialización. ¡Y no solamente por razones gastronómicas o culturales! También veo en ella una oportunidad económica para los países más pobres, porque el bajo coste de la mano de obra es allí una ventaja competitiva frente a los países más ricos. Los economistas saben bien que no es el capitalismo el que explica el subdesarrollo, porque éste existía antes que aquél.[8]

8. «El subdesarrollo no puede estar causado por el imperialismo y el capitalismo *puesto que los precede*. Al contrario, fue el subdesarrollo del resto del mundo el que permitió que Europa, que acababa de salir de él, lo dominase. La revolución industrial proporcionó una ventaja a los europeos, que se apresuraron a utilizarla contra los demás pueblos, como siempre ha sucedido en la historia» (Jacques Brasseul, *Histoire des faits économiques*, Armand Colin, 2003, pág. 280).

Me atrevería a decir lo mismo de la mundialización: no es la causa del subdesarrollo, que existía antes que ella, sino más bien uno de los medios (no automático, sin duda) de superarlo.[9] Los países del Tercer Mundo que lograron librarse de él, lo hicieron *gracias* a la mundialización, mucho más que a pesar de ella.[10] En cuanto a los que no se liberan, lo primero que podemos hacer por ayudarlos es abrirles nuestros mercados, especialmente agrícolas, lo que implica que dejemos de proteger abusivamente a los agricultores europeos mediante subvenciones extraordinarias, que revientan los precios y acaban por arruinar a los campesinos del Tercer Mundo. Ahora bien, abrirles nuestros mercados, como piden esos países, no *menos* mundialización, sino ¡*más* mundialización!

Pero la cuestión de fondo no consiste en estar a favor o en contra de la mundialización. Forma demasia-

9. Este proceso, por lo demás, ya se ha iniciado: «La revolución industrial se difundió progresivamente y sigue difundiéndose actualmente, arrastrando un desarrollo económico desigual, obstaculizado, entrecortado por crisis, pero muy real, y que permite reducir las diferencias de nivel de vida con Europa, como se ve a largo plazo en Asia oriental y en Latinoamérica. La "sima creciente" entre el Norte y el Sur sólo se da en el África negra, a causa de las guerras, las instituciones incompletas y las malas elecciones económicas. En el resto del mundo, las tasas de crecimiento del PIB por habitante son superiores a las del Norte como media, a largo plazo y a pesar de las crisis económicas, lo que permite una recuperación» (J. Brasseul, *ibid.*).

10. Véase, sobre este tema, el apasionante libro de Daniel Cohen, *Richesse du monde et pauvreté des nations*, 1997, reedición Champs-Flammarion, 2002, especialmente en las págs. 40-43 («Richesse et commerce international»).

do parte de la época, está demasiado inscrita en la revolución tecnológica (al tratarse especialmente de los medios de comunicación y de transporte), para que se la pueda evitar. Digamos que se toma o se deja, y es preferible tomarla. Los ex *antimundialistas* tomaron nota, y ahora se llaman *altermundialistas*. Tienen razón, al menos en el vocabulario. La verdadera cuestión no consiste en estar a favor o en contra de la mundialización, sino en saber qué tipo de mundialización queremos. ¿Una mundialización ultraliberal, que privaría a los Estados de todo poder? ¿Una mundialización colectivista, con la que siguen soñando algunos? ¿O una mundialización regulada, controlada, acompañada, lo que supone instancias internacionales de decisión y de control? Ya se figura usted que esta tercera solución es mi preferida. No me pronunciaría sobre las modalidades técnicas, especialmente sobre las interminables negociaciones de la OMC: eso supera mis competencias. Pero lo que creo poder decir, para volver a mi distinción de los órdenes, es que una buena parte de los problemas con que nos encontramos actualmente responden al desfase que se ha establecido, en los últimos decenios, entre los órdenes n^{os} 1 (tecnocientífico) y 2 (jurídico-político). Casi todos los problemas económicos que encontramos, en el orden n° 1, se plantean actualmente a escala mundial: es lo que se llama la globalización. Mientras que la mayoría de nuestros medios de decisión, acción y control, en el orden n° 2, sólo existen a escala nacional o, en el mejor de los casos (si se piensa en la Europa en construcción), continental. De tal manera que se ha agudizado un desfase inquietante entre la escala mundial de los problemas con que nos topamos, especialmente en la economía, y la esca-

la nacional o continental de nuestros medios de acción sobre estos problemas. En estas condiciones, ¿cómo podría el orden jurídico-político limitar eficazmente al orden tecnocientífico? Es lo que aboca a los Estados a la impotencia, y a los mercados, si no tenemos cuidado, a la omnipotencia.

Para superar este desfase, sólo hay dos salidas, pero la primera sería insensata o impracticable. Por tanto, sólo queda una: o renunciamos a la mundialización de los problemas (lo que viene a ser lo mismo que darle la espalda a la modernidad), o nos procuramos los medios de una política mundial. No hablo de un Estado mundial, que no me parece ni posible ni deseable, sino de una política a escala del mundo, lo que supone negociaciones entre Estados, relaciones de fuerza, compromisos y, en fin, acuerdos o tratados. También implica, lo que da la razón a los altermundialistas, la participación de los individuos, pero colectiva y organizada, de las «masas, como decía Marx, y por tanto de las organizaciones no gubernamentales que las animan. El orden jurídico-político no se reduce a los Estados: está asimismo constituido por lo que llamaba hace un rato, con Spinoza, la «potencia de la multitud», la que puede ejercerse sobre los Estados, desde luego, pero también mediante todo un sistema de asociaciones, de controles (especialmente mediante la opinión pública) y de contrapoderes sin los cuales los Estados no serían más que instrumentos de dominación (desde el punto de vista de los gobernantes) y de servidumbre (desde el punto de vista de los ciudadanos). Decir que la política no pertenece a nadie, es decir que pertenece a todos. Actualmente, es más necesaria que nunca. El mercado crea solidaridad, lo

señalaba en mi exposición. Pero puede revelarse destructor si reina solo. Toda sociedad tiene necesidad de vínculo, decía, de comunión, de sentido. Por esto, el mercado, aunque fuera mundial, y los Estados, aunque fueran democráticos, no podrían, evidentemente, bastarse a sí mismos. Se necesita también una solidaridad no mercantil y no estatal: ¡se necesita también la política, las asociaciones y las movilizaciones!

Sin embargo, hay que tener cuidado en no atribuir siempre la parte buena a las organizaciones no gubernamentales, y la mala a los Estados. Protestar, denunciar, resistir es necesario. Pero administrar, gobernar y decidir también lo es. Que estos dos polos se opongan forma parte del juego democrático, que no es uno de ellos. Que los Estados se inclinen a veces del lado de la barbarie es indudable, y eso se explica fácilmente por las razones que ya he dicho. Pero que las ONG se inclinen a veces del lado del angelismo me parece igualmente indudable y explicable. Son los ciudadanos los que tienen que escoger, y decidir, llegado el caso. Las elecciones no lo son todo, pero tampoco son un «engañabobos», contrariamente a lo que decían los manifestantes en mayo de 1968. Son el elemento decisivo, y de decisión, de nuestras democracias. Las asociaciones son útiles, qué digo, son indispensables. Pero los partidos también lo son. Y los Estados, también. Necesitamos la política, tanto institucional como asociativa. Es la urgencia del momento, y sin duda la única forma, de aquí en algunos años, de salvar el planeta.

Porque, en fin, hay que recordar que el crecimiento, en principio indefinido, de la economía (siempre se puede, en teoría, añadir riqueza a la riqueza) acaba

de tropezar, y cada vez más, contra los límites, estrictamente finitos, de la ecología. Ustedes saben que estas dos palabras («economía» y «ecología») tienen la misma raíz etimológica: *oikos*, en griego, es la casa. Ahora bien, nuestra casa, actualmente, es el mundo. La economía es su administración eficaz; la ecología, su administración duradera. Pero, precisamente, la misma eficacia del desarrollo económico, tan espectacular desde hace dos siglos, amenaza hoy día su durabilidad. Si los seis mil millones de seres humanos vivieran como viven los occidentales (con el mismo consumo de agua dulce, de proteínas animales y de energías no renovables), el planeta no aguantaría diez años. Por tanto, la situación planetaria es dramática: de aquí en adelante (y desde hace mucho tiempo) para los países más pobres, porque padecen el hambre; a corto o medio plazo para los demás (incluso los más ricos), porque la elevación o el mantenimiento de su nivel de vida choca cada vez más con los límites del planeta. En treinta años, me dicen algunos expertos, no habrá ya petróleo y el agua potable se habrá convertido en un producto escaso. Pregunta: ¿qué podemos hacer? Esta pregunta es política. También es moral y filosófica. Lo que aquí se pone en cuestión no es tanto el capitalismo o la mundialización (los países proteccionistas contaminan tanto como los otros y los países comunistas contaminaban más) como la antropología y la política. La humanidad, que ha realizado progresos tan extraordinarios desde hace diez mil años, ¿sabrá dominar sus consecuencias? La economía, ya lo he dicho, no responde. Por consiguiente, somos nosotros los que tenemos que responder. Es lo que se llama la moral, para los individuos, y la políti-

ca, para los pueblos. Las dos son necesarias. Pero, por tratarse de problemas del planeta, creo más en la política.

Pero ¿qué política? La política mundial que usted desea, ¿no es hoy día, en primer lugar, la política norteamericana? Que no haya alternativas a la mundialización, estoy de acuerdo. Pero ¿qué pasa con el imperialismo norteamericano?

¡Hay que combatirlo, como a cualquier imperialismo! Después de la caída del muro de Berlín hemos entrado en una nueva era de la política internacional, dominada, de hecho, por una sola superpotencia, Estados Unidos. Pero no sirve de nada denunciar la política norteamericana y el unilateralismo de su política exterior. Quienes tienen que ofrecerle resistencia son los demás países, y en primer lugar Europa, otorgándose los medios de lo que mi amigo Tzvetan Todorov llama una «potencia tranquila».[11] No quiero entretenerme en ello. Haré sólo algunas observaciones.

La primera es que Estados Unidos es una democracia. Hegemonía por hegemonía, es preferible la de Estados Unidos a la hegemonía de la Alemania nazi o de la URSS, de las que nos libró.

La segunda observación es que esta hegemonía exclusiva no es tan antigua (no se remonta más allá de la década de 1980, marcada por el hundimiento del blo-

11. Tzvetan Todorov, *Le Nouveau Désordre mondial*, Robert Laffont, 2003 (trad. cast.: *El nuevo desorden mundial: reflexiones de un europeo*, Barcelona, Península, 2003).

que soviético) y no durará mucho tiempo. A mediados del siglo XXI, existirán verosímilmente dos superpotencias: Estados Unidos y China (quizá tres, si Europa se capacita para ello).

Por otro lado, la tercera observación, ya estamos casi en ello. China, con sus mil millones y medio de habitantes y su crecimiento económico espectacular (desde que se abrió a la economía de mercado), es desde ahora una potencia ineludible, al menos en Asia. Imaginen que mañana la China Popular invada Taiwan... ¿Qué harían los norteamericanos? Es probable que se contenten con una protesta indignada. Está lejos de ser cierto, en cualquier caso, que declaren la guerra a China. Ser una superpotencia no es lo mismo que ser todopoderoso, ni temerario.

Entonces, la hegemonía norteamericana no es ni tan odiosa, ni tan duradera, ni tan absoluta como se dice a menudo. Finalmente, última observación, responde al juego normal de las relaciones de fuerza, a escala mundial. Algunos reprochan a Estados Unidos la defensa prioritaria de sus intereses. Pero ¿qué Estado no lo hace? La defensa del interés nacional forma parte, legítimamente, de las prioridades de cualquier Estado. ¡Sigue siendo necesario que no carezca de límites! Ahí es donde intervienen el derecho internacional (suponiendo que sea otra cosa que una «ficción jurídica»)[12] para los pueblos, la moral para los indivi-

12. *Ibid.*, pág. 65. No hay en efecto *derecho*, con todo rigor, más que allí donde hay soberanía. Ahora bien, no existe soberanía mundial sin un Estado mundial, que no existe. Por eso las relaciones entre Estados obedecen (es un punto en el que Hobbes, Spinoza y Rousseau están de acuerdo) al estado

duos y las relaciones de fuerza (las potencias de los otros Estados) para el mundo. No existe la «nación elegida». Lo que me inquieta, en la política norteamericana, no es que defienda los intereses del pueblo norteamericano, sino que pretenda expresarse en nombre del Bien y de la Libertad, en el mundo entero. Sobre esto, comparto completamente los análisis de Tzvetan Todorov. Lo más grave, en la guerra norteamericana contra Irak, no es que haya sido decidida para defender los intereses de Estados Unidos, sino que los defienda mal (el balance global, incluso desde un punto de vista norteamericano, corre el peligro de ser terriblemente negativo), con desprecio del derecho internacional y haciendo poco caso de los miles de muertos que va a provocar. Ahora bien, ¿a qué obedece esta guerra? ¿Al temor de las armas de destrucción masiva? ¿Al deseo de asegurar la seguridad del pueblo norteamericano? ¿A la lucha contra el terrorismo? ¿Al petróleo? Todorov demuestra que ninguna de estas explicaciones se sostiene verdaderamente. Esta guerra se hizo también, y quizá sobre todo, en nombre del Bien y de la Libertad, o sea, en nombre de los valores de la democracia liberal. Esto, en lugar de justificarla, la vuelve más inquietante. Porque ¿dónde nos detendríamos? ¿Quién decidirá sobre el Bien y el Mal? Hacer la guerra en nombre del

---

de naturaleza o, dicho de otro modo, a las relaciones de fuerza a escala del mundo. No es una razón para renunciar al derecho internacional ni para ver en él una simple «ficción». Diría más bien, a la manera de Kant, que es un ideal regulador: algo hacia lo cual hay que tender, sabiendo que nunca será plenamente realizado.

Bien absoluto es el principio de las cruzadas, y apenas conozco nada más desastroso. Es el angelismo moralizador (incluso teológico, cuando se reclama de Dios), bastante comparable, en cuanto a su fondo, al de Bin Laden. Más vale hacer política, es decir, defender los intereses del propio país sometiéndose a un cierto número de límites externos, tanto jurídicos como morales. Desde este punto de vista, Estados Unidos tiene un papel capital que desempeñar. Es la democracia más antigua y más poderosa. Pero no es una razón para que decida por sí solo la suerte del planeta.

Me gusta su distinción de los órdenes: es una plantilla de lectura que me parece reveladora. Pero me parece demasiado rígida, demasiado «cartesiana»: en realidad, ¡los cuatro órdenes están siempre mezclados, son siempre indisociables, están siempre en interacción! La moral interviene en la economía, la economía en la política, etc. Si estos cuatro órdenes estuvieran separados, como usted dice, ¡nos veríamos abocados a la esquizofrenia y al inmovilismo!

No he dicho que estuvieran separados, si por eso entiende usted que no tendrían influencia unos sobre otros. ¿Cómo sería posible? Los órdenes se despliegan en una misma sociedad, a la que estructuran, y son los propios individuos quienes los animan. ¡Es muy necesario que funcionen juntos! La *distinción* de los órdenes no es su *separación*. Cada uno tiene su propia lógica, su autonomía más o menos relativa, pero no actúa menos sobre los demás, del mismo modo que también padece su influencia. Esto plantea, tiene usted razón,

el problema de su articulación. Esta articulación se efectúa, en primer lugar, en cada uno de nosotros. Lo señalé de pasada: todos nosotros estamos, siempre, en los cuatro órdenes a la vez. ¡Es necesario, pues, tomarlos juntos, y de ninguna manera separadamente! Pero primero hay que distinguirlos, al menos intelectualmente, para que la cuestión de su articulación pueda ser planteada —y si es posible, resuelta— con un poco de claridad. Esta solución sólo puede ser individual. O si puede, o debe, ser colectiva (mediante la política), implica previamente la decisión de los individuos. A cada uno de nosotros nos corresponde asumir nuestras responsabilidades. No estoy aquí para resolver sus problemas en lugar de ustedes. Por otra parte, sería incapaz de hacerlo. Intento simplemente ayudarles, si eso es posible, a plantearlos un poco mejor.

El único error grave en que habrían podido incurrir, al escucharme, consistiría en pensar esta distinción de los órdenes según los compartimentos mutuamente exclusivos de un empleo del tiempo. Creer, por ejemplo, que uno se instala en el orden n° 1, hacia las ocho de la mañana, cuando entra en su oficina: entonces no existiría otra cosa que el *business*, y nada más. Hacia las 18 horas, sale utilizando su vehículo: hay que respetar el código de circulación, y se encuentra durante alguna decena de minutos en el orden n° 2. Llega a su casa: los hijos están ahí, y uno asume su responsabilidad como padre de familia, en el orden n° 3. Luego, cuando va a acostarse, tiene algunos momentos deliciosos y muy tiernos en el orden n° 4... ¡Por supuesto que no! En la oficina, en el trabajo, uno está, efectivamente, en el orden n° 1. Pero sus hijos, su escolaridad, lo están: son consumidores

(nadie es ajeno al mercado), posibles pacientes para la medicina, beneficiarios o víctimas (en ocasiones, las dos cosas a la vez) de las ciencias y las técnicas... Pero, sobre todo, en su oficina, uno no está exclusivamente en el orden nº 1. También es un ciudadano, y como tal sometido a la ley: ¡se encuentra también en el orden nº 2! En su oficina, uno es asimismo un sujeto moral, y como tal sometido al deber: se encuentra en el orden nº 3. Y en esa misma oficina, también es un sujeto ético, sujeto de amor, o a veces enamorado.

Esto es válido en cualquier circunstancia. Me referí antes a la presencia de un consumidor en las secciones de un supermercado... También él se encuentra en los cuatro órdenes a la vez: en el orden nº 1 porque compra o deja de hacerlo; en el orden nº 2 porque está sometido a la ley; y en los órdenes nºs 3 y 4 porque sus compras pueden verse influidas, no vuelvo sobre ello, por su moral o su ética. Por otra parte, aunque nunca lo tenga en cuenta, no estará menos en los órdenes nºs 3 y 4: lo queramos o no, somos moralmente responsables de nuestras compras.

En resumen, el mismo individuo, en el mismo momento (y en *todos* los momentos), debe encargarse de esos cuatro órdenes al mismo tiempo. Por tanto, tiene usted razón: es necesario considerarlos a la vez. ¡Pero ésa no es una razón para confundirlos! Dos actividades simultáneas no son, sin embargo, idénticas: que se pueda conducir el coche escuchando la radio, eso no prueba que el automóvil y la radio sean una sola y misma cosa, ¡ni que basta con subir el volumen para circular más deprisa! Incluso dos actividades indisociables no son por eso idénticas: que haya que respirar para correr no prueba que la carrera y la respiración

se confundan. Lo mismo sucede con la economía, la política, la moral y el amor: que estemos confrontados a los cuatro al mismo tiempo no significa que sean idénticos o isomorfos. En pocas palabras, no se trata de separar estos órdenes, como si carecieran de interacción, sino de distinguirlos, a fin de comprender, precisamente, cómo y por qué pueden interaccionar.

Pero hay más. No es sólo en el corazón y la cabeza de cada individuo donde estos cuatro órdenes se encuentran. Se articulan también en la sociedad misma. Está muy claro en los órdenes nos 1 y 2. Tomemos, por ejemplo, la economía capitalista. Se define, lo recordaba hace un momento, por la propiedad privada de los medios de producción e intercambio, y por la libertad del mercado. Esto implica un derecho a la propiedad, un derecho del comercio, etc.: ¡implica el orden n° 2! Pero este orden jurídico-político tampoco podría existir si los hombres no produjeran sus medios de existencia: tiene necesidad del orden n° 1. Y se podría decir lo mismo, evidentemente, de los órdenes nos 3 y 4: tienen necesidad para existir de los órdenes nos 1 y 2, sobre los que actúan en reciprocidad. Cuando ofrece un regalo a la persona que usted ama, se trata de un acto económico; si usted se casa con ella, es un acto jurídico; su amor actúa entonces en los órdenes nos 1 y 2, del mismo modo que, con toda seguridad, está influido por ellos (no se ama de la misma forma en una sociedad feudal y en una democracia capitalista). Esto no significa, por eso, que el amor sea una mercancía o un contrato, ni que el mercado y el derecho sean una cuestión de sentimientos...

Vayamos más lejos. Estos cuatro órdenes no interaccionan únicamente unos con otros; cada uno está

presente, o más bien representado, en el interior de los otros, y especialmente de los que los limitan. El orden jurídico-político, ya lo he dicho, limita, desde el exterior, al orden tecnocientífico. Pero también lo organiza, al menos en un aspecto, desde el interior: el derecho al trabajo, el derecho del comercio, como también las recientes leyes llamadas bioéticas, etc., representan el orden n° 2 en el seno mismo del orden n° 1. Y recíprocamente: el peritaje (por ejemplo, entre los peritos judiciales) representa al orden n° 1 en el seno del orden n° 2. Esto no significa que estos dos órdenes sean idénticos, ni que uno pueda gobernar al otro. El perito judicial no es legislador ni juez.[13] Magistrados y parlamentarios no gozan de ninguna competencia técnica (fuera de su propio campo) o científica particular. Por eso necesitan peritos competentes e independientes, del mismo modo que los científicos tienen necesidad de un derecho de la ciencia. Es lo que se puede denominar la *interface* entre estos dos órdenes: el peritaje (que representa al orden n° 1 en el orden n° 2) y el derecho de las ciencias y de las técnicas (que representa al orden n° 2 en el orden n° 1) garantizan esta interface, sin la que estos dos órdenes no podrían funcionar juntos.

Sucede lo mismo entre los órdenes n^{os} 2 y 3. El orden de la moral limita, desde el exterior, al orden jurídico-político. Pero también actúa en su propio interior

13. Tuve ocasión de explicarme durante mis intervenciones en el «XVI^{e} Congrès nacional des experts judiciaires», en octubre de 2000 (las actas fueron publicadas por la Fédération nationale des compagnies d'experts judiciaires, «Au coeur des conflits: l'expertise», *Experts*, París, 2001).

no sólo a escala de los individuos (cada vez que un ciudadano se determina, políticamente, por razones morales), sino también de forma más institucional. Es lo que se puede llamar la *equidad*, que impide, por ejemplo, que un juez aplique la ley sin tener en cuenta los elementos morales del problema que ha de juzgar. Puede verse normalmente en nuestros tribunales: si uno ayuda a morir, a petición suya, a alguno de sus padres (porque sufre por una enfermedad incurable y atrozmente dolorosa), esta eutanasia será considerada, jurídicamente, como un homicidio voluntario. Pero no será castigada en el mismo grado que un asesinato. «El juez debe estar sometido a la ley, se lee en los manuales jurídicos, pero no debe esclavizarse a ella.» La frontera entre la *sumisión* y la *esclavitud* es precisamente —en la interface entre los órdenes nos 2 y 3— la de la equidad, que representa al orden n° 3 en el seno mismo del orden n° 2. Y recíprocamente, el orden n° 2 puede actuar en el seno mismo del orden n° 3: piensen, por ejemplo, en el *civismo* o en la *deontología* (como moral profesional, que puede figurar en los textos), que representan al orden n° 2 en el seno del orden n° 3. Finalmente, la moral interviene también en el corazón mismo del amor (por ejemplo, mediante la prohibición del incesto y del nepotismo), del mismo modo que la ética interviene en la moral (por el propio amor, pero también por la misericordia y la compasión). Estas interfaces, por necesarias y efectivas que sean, no podrían, sin embargo, abolir la distinción de los órdenes, porque la suponen (sólo puede haber interface, por definición, entre dos sistemas diferentes).

En suma, no se trata en absoluto, en mi intención, de separar estos cuatro órdenes de manera rígida o

absoluta, sino de pensar a la vez su autonomía, al menos relativa, y su propia coherencia, a fin de poder pensar también, lo que es evidentemente necesario, su articulación. El derecho no es una mercancía (no es vendible) y no crea ninguna: no hace las veces de economía. El mercado no es un Parlamento: no hace las veces de democracia. Precisamente por eso es necesario un derecho del comercio, que depende del Parlamento y se aplica al mercado: porque estos dos órdenes son diferentes, tenemos necesidad de los dos y de la articulación entre uno y otro.

Es cierto para todos los órdenes. No se vota sobre lo verdadero y lo falso, no se vota sobre el bien y el mal: los órdenes nos 1 y 3 no están sometidos, en tanto que tales, al orden n° 2. Pero lo limitan (desde el exterior) y lo aclaran (desde el interior), del mismo modo que lo necesitan para existir y para actuar. Ni las ciencias ni la moral están sometidas a la democracia. Pero la democracia no podría prescindir de aquéllas, ni aquéllas prescindir de ésta. E inversamente: la democracia no está sometida ni a las ciencias ni a la moral (la verdad no obliga y la moral sólo obliga a los individuos, pero no a los pueblos), pero las necesita y las favorece (el totalitarismo tiende casi inevitablemente, como ha mostrado la historia, al oscurantismo y a la inmoralidad). En resumen, estos cuatro órdenes son diferentes, ¡y ésa es precisamente la razón por la cual hay que tomarlos juntos!

Esta distinción de los órdenes, ¿es universal o particular? ¿Es propia de los países occidentales en la actualidad o verdadera en todos los países?

Seré presuntuoso hasta el extremo: creo que es universal, por lo menos para toda sociedad dotada de una organización política al menos mínima. Esto no quiere decir que todos los países y todas las épocas estén igualmente preparados para entenderla. Considere, por ejemplo, la economía monástica, en la Edad Media. A veces son los mismos monjes los que rezan y trabajan la tierra, y otras veces estas dos actividades las realizan individuos diferentes... Pero nuestros monjes más lúcidos sabían que no era la oración la que hacía crecer las legumbres, ni la agricultura, por sí sola, la que asegura la elevación de las almas... Es la distinción de los órdenes. Por tanto, hay que conceder a la oración y al trabajo el tiempo que requieren, sin confundirlos y sin creer que uno puede sustituir al otro. Esto no impide rezar trabajando, ni trabajar orando, si así se desea. Pero evita que se confundan la oración y el trabajo: confiar en que la oración haga crecer las legumbres, sería angelismo; confiar en que el trabajo asegure la salvación de nuestra alma, sería barbarie.

Hay que decir lo mismo, actualmente, con respecto a los países islámicos. Imagine que se me invite a Irán para dar una conferencia sobre la relación entre la moral y la economía... Les impartiría más o menos la misma conferencia que acabo de impartirles a ustedes. Sin duda, tendrían más dificultades para aceptarla, incluso para comprenderla. ¡Y con razón! Lo que llamo distinción de los órdenes no es, en el fondo, más que una tentativa para pensar la laicidad hasta el final. A los islamistas integristas les costaría trabajo entrar en ella... Pero esto no demuestra que no se verifique, objetivamente, también entre ellos. «Es Alá

—quizá me dijeran— quien lo decide todo: la economía, la política y la moral le están sometidas.» El integrismo es el angelismo del orden n° 5. «Muy bien, les respondería, pero entonces, ¿por qué fundaron ustedes la OPEP (la Organización de los países exportadores de petróleo)? Si Alá fija las cotizaciones del petróleo, la oración sería más eficaz...» En realidad, nuestros islamistas saben bien que las cotizaciones del petróleo dependen de las leyes del mercado: es en este mercado en el que la OPEP quiere intervenir, e interviene efectivamente. Lo mismo sucede con la acción política. La *charia* y la *yihad* obedecen a la confusión de los órdenes (porque quieren someter el orden n° 2 al orden n° 5). Pero, en tanto que combates políticos, verifican la distinción de los órdenes que pretenden abolir: la oración no basta para tomar el poder ni para ganar ninguna guerra. De ahí, según los casos, las manifestaciones de masas o el terrorismo: es dar al César o a la fuerza lo que les corresponde. En resumen, esta distinción de los órdenes refleja el espíritu de nuestra modernidad (la laicidad). Pero ya actuaba, incluso si era desconocida, y sigue actuando, incluso si es rechazada, en épocas o países que la ponen en duda o la ignoran. La fórmula es conocida: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». ¡Lo menos que se puede decir es que esto no data de hoy!

Soy como la mujer que usted evocaba en su conferencia: no puedo aceptar que considere la economía como un fenómeno natural (como la meteorología, etc.). ¡La economía son los hombres! ¡La empresa son los individuos! Ahora bien, usted mismo lo dice, los individuos

deben someterse a lo que usted llama la «jerarquía ascendente de las primacías» o, dicho de otro modo, a la moral y al amor. Por tanto, eso también es válido para la economía y la empresa. Usted dice que la moral no tiene su lugar en la empresa, que no se trata más que de producir beneficios... ¡Esto equivale a avalar todo lo que pasa en ella y a disuadir a todos los que quisieran que cambiase!

Yo nunca he dicho que la economía fuera un fenómeno natural, en el sentido en que la naturaleza se opone a la cultura. Pero tampoco es, que yo sepa, un fenómeno sobrenatural... Digamos que forma parte de la naturaleza, en el sentido spinozista del término (en el sentido en que la naturaleza es el todo de lo real), pero que obedece a leyes específicas, que no son las de la naturaleza en el sentido ordinario (la que estudian la física y la biología). Por tanto, estoy de acuerdo con usted sobre este punto: hay una especificidad de la economía que no se podría asimilar a los fenómenos físicos y climáticos. Si he utilizado esa analogía con la meteorología, ha sido para destacar otra cosa: que la economía es un fenómeno objetivo, que no se reduce a la simple voluntad de los individuos, ni siquiera a su suma. Piense en lo que decía Durkheim de los hechos sociales: que son una realidad *sui generis*, que más que obedecer a la voluntad de los individuos, se impone a ellos.[14] Diría lo mismo de los hechos económicos. Es lo que permite, por otra parte, que la economía sea una

14. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, reedición PUF, 1973 (trad. cast.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 2002).

ciencia autónoma (si no hubiera más que individuos, bastaría con la psicología). Un mercado es un conjunto de individuos, pero sometidos a una lógica (en este caso, económica) que los engloba y supera. Es una realidad objetiva y global, sobre la que ningún individuo tiene influencia. Es lo que sorprendía a Alain: basta con una ley o un decreto para enviar a la muerte a millones de jóvenes (Alain escribía esto inmediatamente después de la primera guerra mundial), ¡mientras que «ningún decreto ni ninguna ley puede bajar el precio de la mantequilla»![15] Pues los jóvenes obedecen; el mercado, no. Desde luego, se puede fijar el precio de la mantequilla por decreto. Pero habrá un mercado negro en el que los precios se dispararán, y colas y penuria en el mercado oficial, en el que se mantendrán fijos... Esto no quiere decir que no se pueda actuar sobre el mercado. Pero sólo se puede actuar sobre él a condición, primero, de comprender su propia racionalidad, que no se podría reducir al libre arbitrio de los individuos. Sin perjuicio de proseguir mi analogía con la naturaleza (aun cuando no sea, insisto, más que una analogía), me atrevería a retomar la fórmula de Bacon: «Sólo se gobierna la naturaleza —decía— obedeciéndola». Sucede casi lo mismo, me parece a mí, con la economía: sólo se gobierna el mercado obedeciéndolo. Si usted quiere hacer bajar el precio de la mantequilla, ¡es preferible dejar aumentar su producción (si el precio es ventajoso, los campesinos no pedirán otra cosa que producir más), antes que fijar su precio por decreto!

Tampoco he dicho que la moral no tenga su lugar en la empresa. Incluso he dicho con bastante claridad

15. Alain, Observación del 16 de abril de 1921.

lo contrario: ¡que la moral tiene su lugar en la empresa, y que es el lugar, precisamente, de los individuos! Que un patrón se atribuya a sí mismo salarios exorbitantes (¡más de doscientas veces el salario mínimo interprofesional!), portentosas *stock-options*, «paracaídas de oro macizo» (¡20 millones de euros para Jean-Marie Messier!), mientras impone a los demás una política salarial de las más restrictivas, es moralmente chocante. ¡Pero es responsabilidad del patrón (y de los accionistas que lo dejan hacer), no de la empresa o del sistema! La moral ocupa, por tanto, su lugar *en* la empresa, pero no es el lugar *de* la empresa: es el lugar, repito, de los individuos que trabajan en ella o que la dirigen.

Pero aún es necesario no hacerse demasiadas ilusiones. Permítanme también hacer aquí una analogía. Durante varios años he tenido que animar un seminario con médicos de hospital sobre el tema «filosofía y medicina». En el curso de uno de esos seminarios, un médico me planteó la pregunta siguiente: «¿Qué es preferible? ¿Ser un buen médico o un médico bueno?». ¿Un *buen médico*, es decir, competente, eficaz, en el orden nº 1, de muy cotizado nivel científico y técnico; o bien, un *médico bueno*, en los órdenes nºs 3 y 4, es decir, lleno de generosidad, de humanidad y de amor? Le respondí que lo mejor, por supuesto, era ser los dos. Sin embargo, añadí, si es absolutamente necesario elegir, créame que el paciente potencial que soy prefiere, con creces, ser cuidado por un buen médico, aunque no cure más que por muy pérfidas razones morales (por ejemplo, por amor al dinero), más que por un médico bueno pero incompetente que, con mucha humanidad y desinterés, me dejaría morir a fuego lento...

Creo que se puede decir, *mutatis mutandis*, lo mismo de nuestros empresarios. ¿Qué es preferible? ¿Ser un buen patrón o un patrón bueno? Por supuesto, el ideal es que sea ambas cosas. Sí, ¡pero es mucho más difícil para el empresario que para el médico! Entre la medicina y la moral, apenas existe oposición, e incluso casi siempre hay convergencia. ¿Qué le dice la moral al médico? «Debes curar a tus pacientes.» ¿Y qué le dice la medicina? Le dice *cómo* curar a los enfermos. No hay oposición: hay convergencia, casi siempre, entre los fines que fija la moral y los medios que le ofrece la medicina. Para el empresario ¡es muy diferente! Entre lo que le dice la moral (por ejemplo: «Tú debes tratar a cualquier ser humano como un fin, nunca tan sólo como un medio»)[16] y lo que le dice la economía (por ejemplo: «Tú debes maximizar el beneficio de tu empresa»), no digo que siempre haya oposición, ni mucho menos, sino, en fin, ¡que apenas se da una convergencia espontánea! Entonces, ¿qué es preferible, para el empresario: ser un buen patrón (competente, eficaz) o ser un patrón bueno (lleno de amor y generosidad)? El ideal es ser ambos a la vez, pero no siempre es posible. Y bien, si es absolutamente necesario elegir, me atrevería a decir lo mismo que para el médico: ¡más vale (incluso para los asalariados, incluso para los clientes, incluso para el cuer-

16. Por retomar una de las formulaciones, en mi opinión la más ilustrativa, del imperativo categórico en Kant: «Actúa de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, y nunca simplemente como un medio» (*Fondements de la métaphysique des moeurs*, II, *op. cit.*, pág. 105).

po social en su conjunto) ser un buen patrón que un patrón bueno! Esto no quiere decir que la moral no tenga su lugar en la empresa. Quiere decir que ese lugar sigue siendo siempre, en cierto modo, marginal, al menos desde el punto de vista de la empresa (desde el punto de vista, si lo desean, del balance contable). Pero lo que está al margen, para el grupo, puede ser totalmente esencial para los individuos. Ser un buen patrón no dispensa de tratar de ser un patrón bueno, o en todo caso, no perdamos la lucidez, un patrón humano y preocupado por sus trabajadores.

Y además, el «margen», en una hoja, es también el límite: ahí donde normalmente se evita escribir. No es más que una imagen, pero para ilustrar un punto importante. Este «margen» de la moral (cuando digo que la moral, en el interior de la empresa, no interviene sino en el margen) es también el límite que impone a los individuos, o más bien que cada individuo se impone a sí mismo: por ejemplo, lo que tal empresario no haría en ningún caso, aunque su empresa lo padeciera o tuviera que desaparecer. ¿Qué patrón aceptaría, para salvar su empresa, asesinar o torturar? Muy bien. Pero ¿corromper a los políticos? ¿Y contratar a los directivos de la competencia? ¿Y practicar el espionaje industrial? ¿Y defraudar al fisco? ¿Y espiar a los sindicatos? ¿Y despedir cuando podría no hacerlo? El límite variará en función de los individuos, de los oficios y de las circunstancias. A menudo se trazará en situación de urgencia. Razón de más para reflexionar sobre ello de antemano.

El caso del empresario es particularmente interesante y difícil. En tanto que empresario, es portador de los intereses de un grupo: está sometido, en primer

lugar, al encadenamiento descendente de las prioridades. Pero no deja de ser un individuo, y como tal sensible, es lo que al menos hay que desear, en la jerarquía ascendente de las primacías. ¿Vuelve esto acaso su trabajo difícil? Sin duda. No hay responsabilidad feliz (en el sentido de que se pueda ganar en todos los tableros a la vez). Pero tampoco felicidad humana sin responsabilidad. Ahí es donde se encuentra la tragedia. Por lo demás, si un patrón se siente demasiado dolorosamente escindido entre las exigencias del mercado y las de su conciencia, que se tranquilice: si su trabajo le parece demasiado difícil, otros se complacerán en reemplazarlo... A condición de que nosotros —ciudadanos, consumidores, asalariados...— no reduzcamos el individuo a su función. Un buen patrón puede ser (a condición de que esto no sea demasiado visible) un canalla; y un mal patrón puede ser un hombre de corazón. Moralmente, siento más estima por éste. Pero social, política y económicamente, temo que sea más peligroso —¡todavía más peligroso!— que aquél.

Y luego están todos los demás, que no son ni canallas ni incompetentes... Realizan su trabajo. ¿Bien? ¿Mal? Eso puede depender de los puntos de vista. Los accionistas y los sindicatos no tendrán necesariamente el mismo. Y está bien así. En cuanto al pueblo, no elige a los patronos, pero hace la ley, a la que también los patronos están sometidos. No lo es todo (Lionel Jospin tenía razón al recordar que «el Estado no lo puede todo»: sólo en Francia tal evidencia produce escándalo), pero tampoco es nada.

Finalmente, tampoco digo que cualquier empresa no tienda más que a producir beneficio o, si lo he dado

a entender, no era más que un atajo, para ir más derecho a lo fundamental. El beneficio forma parte de las finalidades de la empresa; a menudo es su finalidad principal; pero no es forzosamente la única. Permítame contarle una última anécdota. Hace algunos meses, hablaba con un empresario. «Hace años que me pregunto por la finalidad de la empresa», me dijo. Luego añadió: «¡Ya está! ¡Ya la descubrí!». «Me intriga —le dije—: ¡le escucho!» «Mire —prosiguió—, es extremadamente sencillo: *la finalidad de la empresa es la finalidad de los accionistas.*»

Es extremadamente sencillo, en efecto, pero singularmente esclarecedor. Por dos razones. La primera consiste en que eso da razón de la diversidad *de* las finalidades para empresas diferentes. ¿Por qué habríamos de pretender que todas las empresas tuvieran la misma finalidad? ¿Por qué incluso habríamos de pretender que una empresa no tuviera más que una sola finalidad? Accionistas diferentes pueden tener, para una misma empresa, finalidades diferentes. Pero tomemos el caso más simple: imaginemos, para ver con mayor claridad, un accionista único. Si la finalidad de este accionista es el beneficio, entonces, en efecto, el beneficio es la finalidad de la empresa. Pero si la finalidad del accionista es la perennidad de la empresa (como sucede a menudo en el capitalismo familiar), la finalidad de la empresa es su propia perennidad. Y se está dispuesto a perder un poco de dinero, o a ganar menos, para no comprometer esta perennidad. La empresa pertenece a la familia desde hace cuatro generaciones: se han atravesado dos guerras, se tiene cumplidamente lo que se necesita para vivir bien, se tiene sobre todo empeño en transmitir a los hijos lo

que se recibió de los padres o de los abuelos... ¡Sé bien que esto también existe! Y si la finalidad del accionista es, por ejemplo, el poder o la influencia (como, se dice, en ciertos medios de comunicación), la finalidad de la empresa es el poder o la influencia. Finalmente, pero podría continuar mucho más tiempo, si la finalidad del accionista es la filantropía o el bien de la humanidad (es más raro, pero se puede pensar en esta o aquella empresa fundada por un *hippie* superdotado), la finalidad de la empresa es la filantropía o el bien de la humanidad... Esto no eximirá a cada una de estas empresas de producir también beneficios: de otro modo, no podría subsistir. Pero no es necesariamente su finalidad principal.

Por tanto, en primer lugar, este principio permite dar cuenta de la pluralidad de las finalidades, y de su diversidad, para empresas diferentes. Pero también permite plantearse la siguiente pregunta: ¿cuál es la finalidad dominante, a escala de los grandes números, de nuestras empresas? Porque permite transformarla en otra pregunta: ¿cuál es la finalidad dominante, a escala de los grandes números, de nuestros accionistas? Y en esto, basta con interesarse algo en la Bolsa (aun cuando no toda empresa cotice en Bolsa, forma sin embargo un panel significativo) para comprender que, evidentemente, la finalidad dominante de nuestros accionistas, y por tanto de nuestras empresas, es el beneficio... Lo repito, no se lo reprocho a nadie: así es como avanza nuestra economía, y todos nosotros lo necesitamos. Pero queda por garantizar que no avance de cualquier manera, ni a cualquier precio. ¡Ahí es donde la política encuentra sus derechos y sus exigencias!

¡Le da usted demasiada importancia al accionista! El accionista, cada vez más, es usted, soy yo, son millones de jubilados norteamericanos (a través de los fondos de pensión), millones de pequeños inversores europeos (a través de las sociedades gestoras de fondos de inversión, etc.)... ¡El accionista es todo el mundo y, por tanto, nadie!

No soy yo el que concede importancia al accionista: ¡es el capitalismo! Si Madame Liliane Bettencourt posee, salvo error por mi parte, la mayor fortuna de Francia, no es, que yo sepa, porque haya trabajado más que todo el mundo, sino porque es la hija del fundador de L'Oréal, de quien heredó, y sigue siendo actualmente el principal accionista de la empresa. Es la propiedad privada de los medios de producción e intercambio... Siempre vuelvo a esto, porque es ahí donde se juega lo fundamental: No hay capitalismo sin propietarios.[17] Sólo hay propietarios, más o menos

17. A pesar de lo que pretendía Michel Albert, para denunciarlo, al distinguir un «capitalismo renano», con propietarios estables y reconocidos, y un «capitalismo anglosajón o neoamericano», que «carecería de propietarios» porque sólo tendría accionistas anónimos y cambiantes (*Capitalisme contre capitalisme*, Seuil, 1991, cap. 3, «Un capitalismo sans propriétaires»). Esta diferencia puede existir. Pero no altera nada el hecho de que, en los dos casos, son los accionistas quienes poseen la empresa, quienes reciben sus dividendos y quienes nombran, directa o indirectamente, a sus directivos. Por lo demás, estos dos modelos no han dejado, desde hace veinte años, de aproximarse, en provecho del modelo anglosajón. Desde este punto de vista, la distinción *cronológica* que propuso Alain Minc (entre un capitalismo de gestión empresarial y un capitalismo patrimonial) es más esclarecedora y actual que la

numerosos, más o menos estables, y ni el número ni la duración afectan a la esencia del sistema. ¿Cree usted que el grupo Auchan, que no cotiza en Bolsa, que pertenece casi por entero a una sola familia (la familia Mulliez), es por eso menos capitalista que el grupo Carrefour, cuyas acciones, desde hace mucho tiempo, hacen las delicias (un poco menos desde hace unos años) de los millones de pequeños inversores que las poseen, a veces sin saberlo, en sus sociedades gestoras de fondos de inversión o sus seguros de vida? Como consumidor, frecuento los almacenes de ambos grupos. Apenas he observado diferencias...

Tiene usted menos razón sobre un punto importante: estos últimos años, el accionista se ha expandido considerablemente, incluso socializado. Pero ¿qué cambia esto en lo fundamental?

Cambia algo, se lo concedo, pero no necesariamente lo que se cree. Acuérdese del discurso que leí, hace unos treinta años, en la prensa de derechas: «La oposición entre el capitalismo y el socialismo está superada —se nos decía—. Lo que cuenta ya no es quién posee la empresa, sino quién la dirige, ¡ya no el accionista o el Estado, sino el empresario! ¡Ya no se trata del tener, sino del hacer! ¡Ya no es el accionista, sino el gestor empresarial!». Ahora bien, existían gestores empresariales tanto en el Oeste como en el Este: por tanto,

---

distinción *geográfica* sobre la que se apoyaba Michel Albert (Alain Minc, www.capitalisme.fr, Grasset, 2000). El capitalismo de gestión empresarial es el de los empresarios, que dominó los «treinta gloriosos». El capitalismo patrimonial es el de los accionistas, que tiende hoy día a prevalecer. No hay menos *capitalismo* en un caso que en otro.

los dos sistemas sólo podían acercarse... Es lo que se llamaba la teoría de la convergencia. Parecía tanto más plausible, en este caso, cuanto que el accionista, en el Oeste, tendía efectivamente a expandirse, del mismo modo que el socialismo intentaba modernizarse, en el Este, concediendo un poco más de autonomía a sus empresarios. Si el accionista es cada vez más social, y si el socialismo, al contrario, es cada vez más de gestión empresarial, ¿cómo no iban a acercarse los dos sistemas? Íbamos a ver lo que había que ver: ¡la gran convergencia empresarial entre el Este y el Oeste!

Lo hemos visto. No hubo ninguna convergencia. Hubo, en el Este, un sistema que periclitó, y luego implosionó, y, en el Oeste, un sistema que continuó desarrollándose, pero en el cual los accionistas recordaron a los gestores empresariales dónde residía el verdadero poder: en un país capitalista, el poder económico está sometido al tener, y no al revés. En cuanto a la socialización del capital, tuvo efectivamente lugar, a través de los fondos de pensiones, las cajas de pensiones, las sociedades gestoras de fondos de inversión, los seguros de vida, etc. Algunos querrían ver en ello, todavía hoy, una «apropiación colectiva de los medios de producción», que sería como una victoria póstuma y paradójica, en la Bolsa, de Marx.[18] Esta socialización es indudable. ¡Pero no ha desembocado en ninguna desaparición del capitalismo! Lo que se ha producido es incluso lo contrario: el capital es cada vez más social, ¡pero cada vez menos socialista! ¿Por qué? ¡Porque los jóvenes, a menudo muy competen-

18. Véase Philippe Manière, *Marx à la corbeille: Quand les actionnaires font la révolution*, Stock, 1999.

tes y muy honrados, que administran los fondos de pensiones o las sociedades gestoras de fondos de inversión tienen exigencias de rentabilidad más apremiantes que las de los buenos tiempos del capitalismo familiar de papá! En una empresa familiar, lo recordaba hace un momento, la perennidad de la empresa puede ser más importante que el beneficio. Si este último baja un poco, no se produce una catástrofe. Pero, para el administrador de la sociedad gestora de los fondos de inversión, la perennidad de la empresa no es su problema. Vende y compra miles de acciones todos los días, en todos los mercados del mundo. Si consigue el 12 % en la empresa de ustedes mientras que obtiene el 15 % en otra, ¡les costaría mucho retenerle! No es que sea malévolo o necesariamente insensible. Realiza su trabajo, se le paga por eso, y su trabajo, en este caso, consiste en maximizar el capital o las rentas de millones de jubilados (no sólo norteamericanos) y pequeños inversores. Que esto pueda dar lugar a efectos perversos, lo sabe todo el mundo. La mundialización es también una financiarización (es algo que Marx había previsto, me parece: la supremacía creciente del capital financiero sobre el capital industrial), y esto está cargado de peligros. Solicitar un «reintegro sobre la inversión» de al menos el 15 % a todas nuestras empresas no es razonable, salvo si se falsean las cuentas: piensen en el caso Enron, en el caso Andersen, en el caso Vivendi... Entonces, ¿hay que contar con la buena voluntad de nuestros administradores? ¡Yo evitaría hacerlo! Más vale erigir un cierto número de protecciones, que pueden pasar por instancias independientes (la Comisión de Operaciones de Bolsa, etc.), pero que también necesitarían, y

cada vez más, límites jurídicos renovados, si es posible a escala del mundo.

En pocas palabras, el accionista, bajo una forma o bajo otra (del lado de la Bolsa o no, de la familia o no, estable o no), sigue siendo fundamental para la economía capitalista. Explica una parte de su eficacia —por la movilización y la movilidad de sus capitales—, pero también de sus peligros, sobre todo para los más pobres, los que no poseen nada, en todo caso ningún capital (los proletarios, decía Marx). No todo el mundo es accionista. Pero, aun cuando lo fuera, ¡no se habría salido, sin embargo, del capitalismo, ni de la necesidad de política!

Yo era un directivo superior en una multinacional. Hace tres años, quise volar con mis propias alas: creé mi tienda. Ahora bien, desde hace tres años trabajo mucho más y gano bastante menos que cuando era un asalariado...

Eso, estimado señor, ¡es su problema, no el mío! Usted habría podido entrar igualmente en una orden monástica, marcharse a criar cabras en la Alta Córcega o descerrajarse un tiro en la cabeza: ¡lo fundamental del capitalismo no se habría alterado lo más mínimo por ello! Cuando digo que la producción de beneficio es la finalidad dominante de nuestras empresas, a la escala de los grandes números, no supongo por eso que sería, necesariamente, la de los individuos que las fundan o las dirigen. Usted no es su empresa. Podría ser que su propia finalidad, en tanto que individuo, no fuera la riqueza: usted podría haber creado su em-

presa por amor a la independencia, por amor a la aventura o al poder, qué sé yo... Desde el momento en que usted es patrón propietario (y suponiendo que usted sea el único accionista), ésa es también, al mismo tiempo, la finalidad de su empresa. Pero, por una parte, ésta no tiene menos necesidad de generar beneficios para desarrollarse; y, por otra, eso no cambia nada en la racionalidad inmanente del sistema, ni en la finalidad dominante, a escala de nuestro país o del planeta, de nuestras empresas.

Todavía es más claro en el caso de los patronos asalariados. Admitamos que la meta de su empresa sea, como suele suceder, la producción de beneficios. Esto no quiere decir que el que la dirige no tenga, en tanto que individuo, otra finalidad que el beneficio. ¡Espero que no sea ése el caso! Lo dije de paso hace un rato: un individuo no pone el dinero por encima de todo, sería lo que se llama un pobre hombre. La lógica de las prioridades, que es la de la empresa, no anula la jerarquía de las primacías, que vale para el individuo.

Así pues, le diría que tres años es poco. ¿Hubiese usted creado su empresa de haber sabido que ganaría claramente menos dinero que como asalariado?

Quizá. Pero yo me he arriesgado...

Es el espíritu del capitalismo, de donde procede una parte de su eficacia. Pero no lo convirtamos en una justificación moral. Invertir no es ni una vergüenza ni una virtud. Es un riesgo calculado. El mercado no es ni un casino ni largo río tranquilo. Ahora bien, es él, a fin de cuentas, el que decide.

Y luego, hay otra cosa. Que usted haya asumido un riesgo, no lo pongo en duda. Pero ¿cree usted que, en los tiempos que corren, los asalariados no asumen ninguno? La vida, incluso económica, es peligrosa, cruel e injusta. Los que ganan no son los más virtuosos, sino los más eficaces... o los más afortunados. No es un motivo para renunciar a la virtud, ni a la eficacia.

La especulación bursátil, ¿no es inmoral?

Me pregunto si la expresión «especulación bursátil» no es un pleonasmo... Hay quienes invierten a largo plazo, y otros realizan idas y vueltas diarias... Pero, en fin, ¡siempre se trata de especular sobre el alza (o, a veces, la bajada) de esta acción o aquélla! Está claro que es amoral. Pero ¿por qué habría de ser inmoral? Es una colocación como otra, simplemente más arriesgada y rentable (en principio y en el tiempo) que la mayoría... La verdadera cuestión consiste en saber si la Bolsa es útil para la economía. Pregunte a los especialistas. Pero yo no he conocido a nadie que solicite su supresión...

Cuando la Bolsa sube demasiado, algunos ponen el grito en el cielo; denuncian a quienes «se enriquecen durmiendo». Cuando baja espectacularmente, otros, o a veces los mismos, protestan contra los «miles de millones disipados como humo»; «eso prueba —dicen— que el capitalismo no funciona, que es irracional y destructor...» ¿Qué querrían? ¿Que el IBEX 35 (o el CAC 40) progrese todos los años del 2 al 4 %? Este género de inversiones existe, pero de ninguna manera en la Bolsa: es lo que se llama el Libreto A.

Seamos serios. La función de la Bolsa consiste en reunir los capitales. Toda economía capitalista tiene necesidad de ella. Esto no impide la volatilidad, la «exhuberancia irracional de los mercados», las quiebras, las evoluciones erráticas de las cotizaciones, ni, a veces, los delitos de iniciados o los escándalos. Esto no impide, y es lo más grave, las presiones, a menudo insoportables sobre las empresas, presiones que pueden revelarse socialmente desastrosas sin estar siempre económicamente justificadas. Sí, todo eso existe, y exige nuestra vigilancia. Pero si se suprimiera la Bolsa, ¿encontraríamos los capitales necesarios para las inversiones, y por tanto, para el crecimiento?

Con frecuencia se considera a la Bolsa irracional. Es un error. En la Bolsa, como por doquier, todo es racional, ¡lo que no significa, ni mucho menos, que todo sea razonable en ella! La psicología, los fantasmas, los rumores, las crisis de pánico, todo esto no es menos racional que el resto. Simplemente, es más difícil de prever y de controlar. La Bolsa, si me permite usted una vez más esta analogía, es como la meteorología: todo es racional, pero nada es previsible (salvo si es a corto plazo). Todo se explica, pero sólo retrospectivamente. Es lo que hace que sea interesante (en todos los sentidos del término) y arriesgada... Es un sistema caótico, en el sentido que los físicos dan a esta expresión, lo que no le impide ser eficaz.

¿Y los fondos de pensiones?

No es ése verdaderamente mi problema... Me asombra simplemente que haya quienes lo conviertan en

una especie de tabú. ¡Es una cuestión de eficacia, no de teología! Si los fondos de pensiones pueden ayudarnos a financiar nuestras jubilaciones, ¿por qué no? Si pueden evitar que nuestras grandes empresas sean adquiridas por capitales anglosajones, como sucede cada vez más, ¿por qué no? ¿Pueden evitarlo? No me corresponde a mí el decidirlo. ¡Pregunten a los especialistas!

Si no existe, o no existe ya, alternativa al capitalismo, ¿no significa eso que hemos llegado, como dice Fukuyama, al fin de la historia?

¡Ciertamente, no! La idea del fin de la historia no es absurda en sí misma. El día en que la humanidad desaparezca, lo que puede suceder (lo que incluso sucederá necesariamente: en un tiempo infinito, todo lo finito acabará por realizarse; ahora bien, la desaparición de la humanidad es con seguridad posible...), ese día, pues, será el fin de la historia, en un sentido propio. Pero es el único fin de la historia que me parece factible: ¡felizmente, no estamos ahí! En cambio, hablar de un «fin de la historia» antes del fin de la humanidad, me parece inaceptable. La noción, mucho antes de Fukuyama, procede de Hegel. Pero, en este inmenso genio, es solidaria de una concepción finalista de la historia: puesto que la historia, desde su comienzo, tiene un fin (en el sentido de la finalidad: una meta, un sentido), puede alcanzarlo. El fin de la historia no consiste en que no suceda nada, lo que es evidentemente imposible, sino todo lo que sucede una vez que se ha alcanzado la meta (por ejemplo, el Estado prusiano en Hegel, o la democracia liberal en Fu-

kuyama). Pero, precisamente, ¡no creo en absoluto que la historia se haya acabado! Sólo reconozco, como Spinoza, causas eficientes. En consecuencia, si la historia no tiene fin (no tiene meta), queda excluido que la alcance: la noción de fin de la historia carece de sentido.

Por lo demás, incluso en una acepción más corriente, la noción de «fin de la historia» no tiene pertinencia. Nadie sabe en qué mundo vivirán nuestros biznietos. ¿En democracia o en dictadura? ¿En la abundancia o en la penuria? ¿En un país independiente o en un país sometido? ¿En la paz o en la guerra? ¿En una economía capitalista? ¿Colectivista? ¿En otro sistema? No podemos saberlo. La historia continúa, y sigue siendo lo que siempre fue: imprevisible, peligrosa y apasionante. ¡Creer que se ha alcanzado el fin de la historia es tranquilizarse o adormilarse a muy buen precio!

Me ha costado trabajo entender la diferencia que usted establece entre la moral y la ética. El amor, ¿no es moral?

¡No, porque el amor no se ordena! Kant lo dijo: «El amor es un asunto de *sentimiento* y no de *voluntad*; no puedo amar porque *quiera*, y aún menos porque *deba*; de ello se sigue que un *deber de amar* sea un sinsentido».[19] Si su mujer no le ama ya, ¿qué sentido tendría decirle: «*Debes* amarme»? El amor no se or-

19. *Doctrine de la vertú, op. cit.*, Introducción, XII, c, «De l'amour des hommes», págs. 73-74 de la trad. Philonenko, Vrin, 1968. La cursiva es de Kant.

dena. Ahora bien, la moral es el conjunto de los mandamientos incondicionales que uno se impone a sí mismo, o que se considera que se imponen, o deberían imponerse, universalmente (lo que Kant llama el «imperativo categórico»). El amor se sitúa, por tanto, más allá de la moral. Ése es el espíritu de los Evangelios, decía en mi exposición, tal como san Agustín lo resumió genialmente: «Ama, y haz lo que quieras». En este sentido, no existe moral evangélica, sino sólo una ética evangélica.

Evidentemente, esto no significa que sea inmoral amar. El amor va más lejos que la moral, pero no la anula y no la transgrede: la prolonga. No la abole: la realiza.

Pongamos un ejemplo. Usted ve a una joven madre de familia alimentando a su recién nacido. Y le pregunta: «Señora, ¿por qué alimenta a este niño?». Imagine que le responda: «Lo alimento por razones morales; creo que es mi deber». Usted se diría: «Pobre madre, ¡y pobre hijo!». Sin embargo, su deber es alimentar a su hijo. Pero, la verdad, es que ella lo alimenta por amor, y que eso es mejor tanto para ella como para él.

¿Y qué expresión hay más atroz que la de «deber conyugal»? Cuando el amor está presente, no hay ya necesidad de moral. El amor basta y es preferible.

Tenemos tanta necesidad de moral cuanto que carecemos de amor. Por eso tenemos tan enorme necesidad de ella, porque el amor, la mayoría de las veces, está ausente.

¿Qué nos dice la moral? No que amemos (el amor no se ordena), sino que obremos *como si* amáramos (una acción sí puede ordenarse). Es lo que Kant llama

el amor práctico[20] (*praxis*, en griego, es la acción). La moral es una apariencia de amor. El ideal sería, por supuesto, amar verdaderamente a nuestro prójimo. Pero es pedirnos demasiado. ¡Somos tan poco y tan defectuosamente capaces de amor! Nos queda entonces obrar *como si* amáramos... En eso consiste la moral misma.

Por ejemplo, cuando se ama, se da. Se dice que el amor es generoso... Sí. Pero cuando se da por amor, no se trata de generosidad, sino de amor. Cuando colmamos de regalos a nuestros hijos, en Navidad, no nos decimos: «¡Qué generoso soy!», sino: «¡Cuánto los amo!». Y eventualmente: «¡Qué tonto soy!», pero no: «¡Qué generoso soy!». El amor da, pero cuando se da por amor no se trata de generosidad. Esto desemboca en una definición de la generosidad (como virtud propiamente moral) que me parece tremendamente esclarecedora: ser generoso es dar a quienes no se ama. Por ejemplo, dar de comer a quien tiene hambre; dar dinero a quien está en la penuria...

Muy bien. Pero ¿hasta dónde llegaremos? Si doy a todos los pobres, ¿qué me quedará a mí? El amor es pedirnos demasiado. ¡Pero la moral, también! ¿Dar a quien no amo? ¡Ni hablar, o lo menos posible! Entonces, ¿qué hay que hacer? Se inventa el derecho para las relaciones objetivas y la amabilidad para las relaciones subjetivas. A falta de ser generoso, respeta al menos la propiedad ajena. A falta de respetar al otro, haz al menos como si lo respetaras: dile «Perdón» si tropiezas con él, «Por favor» si le pides algo, y «Gracias» si te lo

20. *Critique de la raison pratique*, «Des mobiles de la raison pure pratique», *op. cit.*, pág. 87.

da. Es una imitación del respeto y la gratitud que nos faltan. Es una imitación de la moral, en su ausencia.

El derecho y la amabilidad imitan a la moral (ser amable y respetar la legalidad es obrar como si se fuera virtuoso); la moral imita al amor (ser moral es obrar como si se amara). Ustedes me preguntarán: «Pero entonces, ¿cuándo se deja de aparentar?». En dos situaciones, y quizá sólo dos: cuando se obra por amor, y es lo que llamo ética, o cuando se renuncia a aparentar, y es lo que llamo la barbarie.

Adviertan que una sociedad en la que todo el mundo respetara estrictamente el derecho y la amabilidad sería una sociedad en la que se viviría muy agradablemente. Pero carecería de lo esencial, que es el amor, y de su imitación más parecida, que es la moral. La concupiscencia consigue una «regulación admirable», escribe Pascal, y como un «cuadro de la caridad».[21] Pero no es más que un cuadro, que una imitación. La sociedad, si todo el mundo respetara el derecho y la amabilidad, marcharía bien. Pero no dejaríamos menos de condenarnos, diría Pascal. Digamos que no estaríamos menos perdidos. No es ni el derecho ni la amabilidad los que salvan, ni siquiera la moral: es el amor. Sobre esto, les remito a Spinoza. Él, que no era más cristiano que yo, utiliza esta fórmula, a propósito de Jesucristo: «Liberó a sus discípulos de la servidumbre de la ley y, no obstante, la confirmó y la inscribió para siempre en el fondo de los corazones».[22] Cristo no vino a abolir,

21. *Pensamientos*, 118-402.

22. *Traité théologico-politique*, cap. 4, pág. 93 de la trad. Appuhn, GF-Flammarion, 1965 (trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2003).

sino a realizar. No nos dijo que la Ley hubiera perdido todo valor. Más bien nos dijo: «Lo que antes hacías por deber (por respeto a la ley moral) hazlo en adelante por amor». Tanto mejor para quienes lo consiguen. Me temo que son poco numerosos. Para los demás, nos queda la ley moral. Y, para quienes no consiguen ser morales (la mayoría de las veces, todos nosotros), les queda la ley de la Ciudad (el derecho). La ética vale más que la moral. La moral vale más que el derecho. Pero la moral es más necesaria que el amor, y el derecho más realista que la moral. Si no somos capaces de vivir a la altura del Nuevo Testamento, respetemos al menos el Antiguo.

Pero ¿qué diferencia existe, entonces, entre los órdenes nos 4 y 5, entre la ética y la religión? El Dios en el que creo es un Dios de amor. La ética y la religión, aquí, ¡son lo mismo!

Es posible, para quienes tienen fe y logran vivir a su altura. Desde mi punto de vista de ateo, sucede, evidentemente, de otro modo. ¿El amor es Dios? Para que lo sea, sería necesario que el amor fuera infinito, inmortal, omnipotente... Ésa no es la experiencia que tengo: sólo he conocido amores limitados, débiles, mortales... Estoy convencido de que se puede amar hasta la muerte. Pero ¿amar más allá? Digamos que no es la fe que yo tengo...

Usted ha hablado, al comienzo de su exposición, de la cuestión del sentido como esencial para la vida espiritual... Luego, ya no ha vuelto a decir nada. Si no exis-

te Dios ni lo sobrenatural (si no existe el orden nº 5), ¿cómo pensar el sentido y la espiritualidad?

Su pregunta justificaría, por sí sola, otra conferencia... Pero bueno, intentaré dar algunas pistas.

Usted sabe que la palabra «sentido» se utiliza también en dos sentidos: como significación (el sentido de una frase) y como dirección o meta (el sentido de un río, el sentido de un acto). En estas dos acepciones, el sentido remite siempre a otra cosa que a sí mismo: el sentido de una palabra no es esa palabra; el sentido de un acto no es ese acto. Por ejemplo, si se toma la autopista del Sur en el sentido París-Marsella: Marsella es el sentido de nuestro desplazamiento. Uno podría perfectamente llegar a Marsella saliendo de Tánger, de Pekín o de Nueva York. Marsella puede ser el sentido desde todos los puntos del globo. ¿Todos? No. Hay un lugar, y sólo uno, en que Marsella no constituye un sentido. Es en Marsella: cuando se está en Marsella, ¡no se puede ir a Marsella! El sentido no está nunca ahí. No está donde nos encontramos, sino allí a donde vamos. Es lo que llamé la estructura *diastática* del sentido: siempre remite a otra cosa distinta de sí mismo.[23] Por eso es inasible. El sentido siempre está en otra parte, y nosotros siempre estamos aquí. Sólo hay sentido de lo otro, y sólo realidad de lo mismo (todo lo real está sometido al principio de identidad, que no es un principio, sino lo real mismo). No es una

23. Véase lo que escribí en mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, *op. cit.*, cap. V («Les labyrinthes du sens»), especialmente en la sección 2. Véase también *La Sagesse des modernes*, cap. V (trad. cast.: *La sabiduría de los modernos: diez preguntas para nuestro tiempo*, Barcelona, Península, 1999).

razón para renunciar al sentido. Pero es una razón para renunciar a poseerlo, como se haría con un capital, o para instalarse en él como uno se sienta en un sillón.

Sólo hay sentido de lo otro. Por eso el sentido del trabajo, para volver a nuestro debate de hace un momento, debe ser una cosa distinta del trabajo (el dinero, el descanso, la justicia, la libertad...). Pero, aplicado a nuestros cuatro órdenes, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que el sentido de un orden no pertenece a ese orden. Esto nos remite a lo que llamaba, en mi conclusión, las dos jerarquías cruzadas, una ascendente y otra descendente. Hay quien podría pretender que el sentido del amor fuese la moral (que el amor, por ejemplo en la pareja, estuviera al servicio del deber), que el sentido de la moral fuese la política (que la moral estuviese al servicio del Estado) y que el sentido de la política fuese, en fin, la economía (que el Estado estuviese al servicio del mercado o de las empresas). Este sentido que desciende, este sentido de la gravedad, sólo puede arrastrarnos hacia lo bajo: hacia la barbarie, aunque sea familiar (el «orden moral»), democrática y liberal. Es lo que se trata de refutar. El sentido, en una sociedad laica, sólo vale por y para los individuos: debe someterse a la jerarquía ascendente de las primacías, no a la descendente de las prioridades. ¡No se trata, por supuesto, de que las prioridades dejen por eso de actuar! Es el reino de las causas, sin el cual nada puede existir. Pero el sentido, por su parte, responde al reino de los fines, sin el que nada puede satisfacernos.

Concretamente, esto significa que cada orden produce las condiciones de posibilidad del orden inmediatamente superior, y da sentido al orden inmediatamente inferior. Por ejemplo, la política sin economía

es imposible: si no hay riqueza producida, no habrá ni Estado, ni derecho, ni redistribución. La economía sin la política, al contrario, quizá sea posible, pero no tendría sentido. Si sólo se trata de hacer pasta por hacer pasta, entonces, ¿para qué?

Lo mismo sucede con los órdenes nos 2 y 3. La moral sin la política es imposible: no hay moral en el estado de naturaleza. ¿Y la política sin la moral? Quizá sea posible, pero carece de sentido. Si sólo se trata de tomar el poder para tomar el poder, entonces, ¿para qué?

Lo mismo sucede, finalmente, con los órdenes nos 3 y 4. El amor sin la moral es imposible. Es lo que demuestra Freud: si no existen prohibiciones (especialmente la prohibición del incesto), no hay amor: sólo hay pulsiones. Pero ¿y la moral sin amor? Quizá sea posible, pero no tendría sentido. Imaginen que su hijo o hija adolescente les pregunta: «Dime, papá, dime, mamá, ¿qué es el sentido de la vida?». ¿Se imaginan ustedes contestándole: «¡El sentido de la vida es cumplir con tu deber!»? ¡Adiós al sentido de la vida! El deber, en sí mismo, no tiene sentido (no aspira a ningún fin, decía Kant). ¡No es la moral la que da sentido a la vida, sino el amor! Eso es lo que tenemos que enseñar a nuestros hijos. La vida sólo merece la pena ser vivida en proporción al amor que encontremos en ella o en ella pongamos. Es la gran lección de Spinoza: no deseamos una cosa porque es buena, sino al contrario, la juzgamos buena porque la deseamos.[24]

24. *Etica*, III, escolio de la prop. 9. Véase también el escolio de la prop. 39. Es lo que funda el relativismo spinozista, recusando su nihilismo. Me explayé ampliamente sobre esto en *Valeur et vérité*, *op. cit.*

No amamos la vida porque tenga un sentido, sino que nuestra vida adquiere un sentido en la medida en que la amemos.

Un creyente podría prolongar esta jerarquía ascendente hasta Dios. Pero un ateo no está obligado por eso a renunciar al sentido ni a la espiritualidad: el amor le basta. Ustedes me dirán que entonces el amor, tomado en sí mismo, carece de sentido. Yo estaría bastante de acuerdo: no se ama *para* algo. Pero, por un lado, el amor nunca existe sólo en sí mismo (porque es amor de su objeto); y, por otro lado, es creador de sentido. No se ama *para* algo. Pero, cuando se ama, se vive *para* lo que se ama. En este sentido, el amor es menos *finalizado* que *finalizante* (o sólo es finalizado, inclinado hacia su objeto, porque previamente es finalizante). No tiene meta, pero la da. No tiene sentido, pero lo crea. Es la poesía del amor (*poiesis*, en griego, es la creación). El sentido no existe: ha de hacerse. Piensen en nuestros hijos... ¿Los amamos porque tienen sentido? No. Nuestra vida adquiere sentido porque los amamos. Todo amor, tomado en sí mismo, es insensato, pero no existe sentido sin amor. ¡Para eso no se necesita al Buen Dios! ¡No se necesita un orden n.° 5! No amamos porque el amor tenga sentido, sino que nuestra vida adquiere sentido porque amamos. Lo que es amable no es el sentido, sino el amor que da sentido.

Hay que tener cuidado por eso, y terminaré aquí, de no incurrir en el angelismo. El amor da sentido, ¡pero no sustituye a la riqueza, ni a la justicia, ni siquiera (excepto quizá para el sabio) a la moral! Y no incurramos tampoco en la barbarie. La economía es determinante, pero no sustituye al Estado, ni al respeto, ni a la espiritualidad. Estos cuatro órdenes son ne-

cesarios todos, insisto, y hay que tomarlos en los dos sentidos: según el encadenamiento descendente de las prioridades, sin el cual nada es posible, y según la jerarquía ascendente de las primacías, sin la cual nada tiene sentido. Es lo que los angélicos y los bárbaros nunca podrán entender. Es lo que los laicos nunca deben olvidar. La economía no es moral; la moral no es rentable. ¡No es una razón para renunciar a una o a la otra! Al contrario, es una razón muy fuerte para ocuparse de las dos, y para dedicar al derecho y a la política, entre una y otra, todos los cuidados que requieren. Sólo el orden n° 2 puede posibilitar que los valores morales de los individuos influyan, al menos un poco, en la realidad económica. Porque, en fin, hay que actuar, y sólo podemos hacerlo eficazmente juntos (sí, a la vez «todos juntos» y unos contra otros: es lo que llamamos la política) y según leyes.

¿Y el Estado-providencia? ¿No es él el responsable de la decadencia de Francia?

El Estado-providencia es lo mejor que se puede soñar. Pero ¿no es demasiado hermoso para que sea cierto? Más bien, hablaría de un Estado eficaz, justo y responsable. Lo decía en mi exposición: cuanto más lúcido se es sobre la economía y sobre la moral (sobre la fuerza de la economía y sobre la debilidad de la moral), más exigente se es con el derecho y la política. Es necesario aún no confundir esta *exigencia*, que se refiere también y en primer lugar a cada uno de nosotros (en tanto que ciudadanos), con una perpetua recriminación contra el Estado o quienes lo dirigen. ¡Sería de-

masiado fácil! El Estado-providencia está muy bien mientras tengamos recursos para él. Pero el Estado exutorio y coartada, ¡ya está bien! Pero la irresponsabilidad de los individuos, ¡ya está bien! Jean-Louis Syren, en una de sus conferencias, contaba la siguiente anécdota, cuya autenticidad me ha jurado. Sucedió en la Universidad de Borgoña, en el departamento de economía. Así es como cuenta él la anécdota:

«Una estudiante, a la que le pregunté en las prácticas por el curso de la mañana, era incapaz de acordarse de lo que era el modelo de la competencia perfecta. Decidimos volver a partir de cero con un ejemplo sencillo. "Eres un pequeño ganadero en el Morvan, donde vas tirando. Es antes de las primas por pasto, por hectárea, etc. Tus vecinos se encuentran en la misma situación. Sin embargo, uno de ellos se pone a plantar patatas y, seis meses después, conduce un coche de lujo, remoza su casa, construye una piscina, etc." Pregunta formulada a la estudiante: "¿Qué harías tú?".

»Ahí donde lo que naturalmente esperaríamos sería un "planto también patatas" obtenemos un pasmoso:

»— ¡ME SUBLEVO!

»— Pero ¿por qué?

»— Siempre es lo mismo: ¡unos tienen demasiado y otros no tienen lo suficiente!».

Y sí, siempre puede uno sublevarse, refunfuñar, protestar... A veces es legítimo. A menudo es necesario. Pero, en fin, eso no podría bastar para todo. Eso no sustituye a la economía (antes de repartir la riqueza nacional, recuerda Jean-Louis Syren, es necesario primero producirla). Y, como política, es un poco corta. Que el Estado vele por la justicia, la libertad y la protección de los más débiles, es su función. Pero que

no podría dispensar a los individuos de hacer, lo mejor que puedan, lo que está en sus manos. No contemos con el Estado para resolver todos nuestros problemas. La dependencia es una desgracia. La asistencia, un mal menor. ¡No la convirtamos en una panacea! Puesto que también los medios del Estado son limitados. La deuda pública casi se ha duplicado, en nuestro país, entre 1995 y 2003. Se nos anuncia que superará, en 2004, el billón de euros, ¡lo que supondría casi 40.000 euros por cada francés activo! Eso será ya muy gravoso para nuestros hijos. ¡Apenas se les puede imponer más! O bien, ya no se trata de solidaridad intergeneracional, sino de egoísmo. No es justicia, sino injusticia o ceguera.

No demos la razón a Frédéric Bastiat, que no veía en el Estado más que «una gran ficción social, a través de la cual cada uno intenta vivir a cuenta de todos los demás».[25] El destino de la nación, en una democracia, es responsabilidad de los ciudadanos: son ellos, en primer lugar, los que son responsables, incluso de los dirigentes que han elegido. La «decadencia» de Francia[26] no es ineluctable. Tampoco es imposible. Nos corresponde a nosotros saber si deseamos actuar o padecer, hacer la historia o esperar, lentamente, que ella nos deshaga... En política, no existe la fatalidad, pero

25. Frédéric Bastiat (1801-1850), *Ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*, Romillat, 1994, reedición 2001. Bastiat es uno de los padres espirituales (un poco olvidado en Francia, pero muy leído en Estados Unidos) del ultraliberalismo.

26. La expresión fue popularizada recientemente por Nicolas Baverez, en un libro a la vez inquietante y estimulante: *La France qui tombe*, Perrin, 2003 (véase especialmente el cap. 3, «De la crise au déclin»).

tampoco el seguro a todo riesgo. En pocas palabras, la historia continúa, a pesar de Hegel, a pesar de Fukuyama, y es una historia abierta. Lo peor nunca es seguro. Lo mejor nunca está garantizado. ¡Es una buena razón para actuar! La política no está para promover la felicidad de los hombres. Pero está para combatir la desgracia, y sólo ella, a escala de un país o del mundo, puede hacerlo eficazmente. No hay Providencia, aunque sea la del Estado. Tampoco hay fatalidad. No hay otra cosa que la historia en el curso de su realización. Sólo existe la acción. El apolitismo no es sólo un error: es un delito.

Llegamos al final de esta jornada... Me doy cuenta de que el pensamiento que les he ofrecido no es satisfactorio. Todos preferiríamos que la economía fuese moral y que la moral fuera rentable. ¡Sería tan cómodo! ¡Sería tan agradable! Pero que un pensamiento sea insatisfactorio no prueba que sea falso. Veo en ello, incluso, a falta de una confirmación, una especie de estímulo. Reconozco en ello algo de la opacidad de lo real, de su complejidad, de su dificultad... «El mundo no es una guardería», decía Freud. ¿Qué es una guardería? Es un lugar en el que todo está hecho para el placer de los niños, para su comodidad, para su seguridad... ¡Estamos muy lejos de eso! Es que ya no somos niños. Es que el mundo no está ahí para complacernos. Por eso podemos —y debemos— transformarlo. Pero antes es necesario pensarlo como es, sin autoengañarse. Lo real apenas está habituado a ser satisfactorio. ¿Por qué un pensamiento verdadero tendría que serlo? Es lo que llamaba hace un rato lo *trágico*, en el sentido fi-

losófico del término: no en el sentido de la tristeza o del drama, sino para designar un pensamiento que no se salta lo que lo real tiene en efecto de insatisfactorio, un pensamiento que no inventa falsas soluciones, un pensamiento que no pretende consolar ni tranquilizar, un pensamiento que no se propone, definitivamente, más que la lucidez y el coraje. ¿Por qué la verdad habría de satisfacernos? ¿Por qué el futuro estaría destinado al reposo, al confort y a la satisfacción? Esto no es más que un comienzo (contrariamente a lo que decíamos en 1968), pero el combate continúa, y nunca habrá tregua.

Si la ética fuera fuente de beneficio, sería formidable: ya no habría necesidad de trabajar, ya no habría necesidad de empresas, ya no habría necesidad de capitalismo, y los sentimientos serían suficientes. Si la economía fuera moral, sería formidable: ya no habría necesidad ni de Estado ni de virtud, y el mercado sería suficiente. Pero no es así. Somos nosotros los que tenemos que extraer las consecuencias. Porque la economía (especialmente capitalista) no es más moral de lo que la moral es rentable —distinción de los órdenes—, tenemos necesidad de las dos. Y porque ni una ni otra bastan, ¡todos tenemos necesidad de la política!